منصور فهمی

وضعیت زن در سنت و در تحول اسلام



ترجمهٔ تراب حق شناس و حبیب ساعی

منصور فهمی

وضعیت زن در سنت و در تحول اسلام

پیشگفتار از : محمد حربی

ترجمهٔ تراب حق شناس و حبیب ساعی

این کتاب ترجمه ای ست از:

Mansour Fahmi, La Condition de la femme dans l'islam
Avant-propos de Mohammad Harbi
Edition Allia Paris 2002

ترجمۀ تراب حق شناس و حبیب ساعی
طرح روی جلد اقتباس از چاپ فرانسوی فوق

آوریل ۲۰۰۷
انتشارات اندیشه و پیکار
www.peykarandeesh.org
post@peykarandeesh.org
آدرس پستی:
ANDEESHEH VA PEYKAR PUBLICATIONS
POSTFACH 600132
60331 FRANKFURT
GERMANY

به یاد پوران بازرگان

که نماد مبارزه با هرگونه ستم بود، از جمله بر زنان.

مترجمان

فهرست:

۶– زن در اصول حقوقی

۷– فسخ پیوندهای زناشوئی

نتیجه گیری

یادداشت برای ترجمهء فارسی

ترجمه و نشر رسالهء دکترای یك دانشجوی پر استعداد مصری به نام منصور فهمی در بارهء «وضعیت زن در سُنّت و در تحول اسلام» که نزدیك به صد سال پیش در سال ۱۹۱۳ در دانشگاه سوربُن (پاریس) از آن دفاع شده و تا همین یکی دو دههء پیش به ورطهء طرد و فراموشی افتاده بوده برای ما، آنهم امروز، چه معنی می دهد؟ قبل از هرچیز باید گفت که این کتاب اثری ست پژوهشی که به لحاظ اصولی نه در صدد ردّ اسلام است و نه در پی تبلیغ آن. دیگران اند که ممکن است چنین یا چنان برداشتی از آن بکنند، ولی برای مؤلف و هم برای ما **اثری ست تحقیقی و علمی** که به رغم گذشت یك قرن و پیشرفت هائی که در موضوع مورد بحث از نظر علمی و تاریخی و اجتماعی صورت گرفته، هنوز نکات تازه ای در آن می توان یافت و از آن آموخت که مهمتر از همه **برخورد تاریخی با پدیدهء اسلام** است.

در حال حاضر دو دستهء موافق و مخالف بر سر چیزی که هردو آن را «اسلام» می نامند با یکدیگر دست به گریبان اند و از این طریق با تعصب در حفظ مصالح سیاسی و اجتماعی خویش تلاش می کنند. در چنین وضعیتی معرفی این کتاب و این برخورد و رهیافت به «اسلام و مسأله زن» اهمیتی دوچندان می یابد. بنا بر این، هدف ما در گام نخست، کمك به روشن شدن **حقیقت است که خود امری ست انقلابی**. ردپای چنین رهیافتی را در برخی از برهه های تاریخی تمدن و امپراتوری اسلام هم می توان یافت، آنگاه که در بغداد انجمن های بحث و گفت و گوی مخالف و موافق برپا می شده به نام «حلقات الجدل» و شرط مشارکت در این گونه حلقه های بحث

صرفاً ملاك قراردادن عقل و منطق بوده و از کسی نمی پذیرفته اند که مبنای استدلال خود را کتاب آسمانی اش قرار دهد. گفت و گو آنجا به امری محال بدل می شود که یکی از طرفین یا هر دو، سخن خود را «مقدس» و خیر مطلق، و سخن طرف دیگر را باطل و شرّ مطلق بداند. گفت و گو در جوامع اسلامی امروز از دو سه قرنِ نخستینِ هجری هم عقبتر است. تعصب و سانسور در قرن بیست و یکم نه تنها مسلمانان بلکه یهودیان و مسیحیان و به اصطلاح بی دینان را نیز در بر می گیرد. دردی ست عالمگیر.

هدف دوم ما مخالفت با سانسور و سرکوب اندیشه و رأی مخالف است.

این کتاب چنان که در صفحات بعد خواهید دید به شدت مشمول سانسور بوده و جا دارد که در برابر چنین جنایتی فاحش، ولو پس از صد سال، واکنش منطقی نشان داده شود تا مردم بتوانند با در دست داشتن اطلاعات لازم، خود به داوری بنشینند. هیچ دستهء سیاسی در قدرت از راست یا به اصطلاح «چپ» سراغ نداریم که اگر توانسته به سانسور دست نزده باشد و این «طبیعی» ست. تنها وجود «ضد قدرت» در صحنهء اجتماعی ست که مناسبات حاکم را می تواند به سمت چند صدائی یا پلورالیسم هدایت کند و راه را برای شکوفائی استعداد ها بگشاید. مگر نه این است که یکی از کهن ترین آرمان های کمونیست ها به گفتهء مانیفست ایجاد اجتماعی از افراد است که در آن «تکامل آزادانهء هر فرد، شرط تکامل آزادانهء همگان است».

در پایان یادآوری می کنیم که یادداشت های مؤلف همه در پایان کتاب آمده و زیر نویس هائی که در برخی صفحات دیده می شود ویژهء ترجمهء فارسی ست. برخی اسم های خاص هم با ستاره (*) مشخص شده و توضیحی در بارهء آنها در پایان کتاب آمده است.

مترجمان

«نشریهء دنیای اسلام» (REVUE DU MONDE MUSULMAN) فصلنامه ای که قریب به صد سال پیش در پاریس منتشر می شده و خاورشناسان نامی آن زمان در آن می نوشتند در شمارهء ٢٦ خود در سال ١٩١٤ مطلب زیر را در بارهء کتاب حاضر نوشته است» (*):

وضعیت زن در سنت و در تحول اسلام

نوشتهء منصور فهمی فارغ التحصیل مطالعات عالی در دانشکدهء ادبیات، لیسانسیهء علوم و دارندهء دکتری از دانشگاه پاریس، انتشارات فلیکس الکان، ١٩١٣، ١٧٠ صفحه. بها ٤/٥ فرانك.

موقعیت فرودستی که بر زن مسلمان تحمیل شده غالباً مورد انتقاد قرار می گیرد. بسیاری این موقعیت را به مذهب نسبت می دهند. آیا این نظر درستی ست؟

آقای منصور فهمی در تحقیق بسیار جالبی که اخیراً منتشر کرده به این پرسش پاسخ منفی می دهد و در دفاع از تز خویش محکم ترین استدلال ها را ارائه می دهد.

به گفتهء وی، موقعیت زن مسلمان یا در حقیقت نتیجهء واقعیات اجتماعی، سیاسی یا اقتصادی ست که ربطی به مذهب ندارند یا این که نتیجهء امور مذهبی ست که معنا و مقصود از آن ها به درستی شناخته نشده است. زن عرب در دوران پیش از اسلام از آزادی زیادی برخوردار بوده؛ اما فرودست مرد تلقی می شده است: جامعهء پدرسالار پس از ظهور

پیامبر به جامعهء سلطنتی تحول یافت و به رغم آن که وی خواسته بود از زن حمایت کند، تحول مذبور از طریق تحمیل خدمات جدیدی بر زن، تقریباً تمام نقش اجتماعی او را از بین برد.

نویسنده می گوید که «محمد قوانینی برای عموم وضع می کند ولی خود را مستثنی می دارد» (۱). از ازدواج های پیاپی او همه آگاه اند: احترام فوق العاده به کلیهء اعمال وی باعث شد که این ها در هر زمانی که باشد سرمشق دیگران قرار گیرد و شرایط تحول که جوامع را دگرگون می کند در نظر گرفته نشود. یك تفسیر نابجا از آیهء ۳۵ از سورهء ۳۲ قرآن که می خواست این باور را بپراکند که حجاب برای زن مسلمان امری اجباری ست، این پیامد را به دنبال داشت که زنان را قرن ها خانه نشین کند و سرانجام، برده داری که سابقه اش به زمانی دراز پیش از اسلام برمی گشت و ظهور اسلام نتوانست آن را از میان بردارد، به عقیدهء بسیاری کسان در خانه نشین کردن زن نقش داشت و او را تبدیل به محجوری کرد که غالباً در تئوری حقوق گسترده ای داشت، اما در عمل از هرگونه آزادی محروم بود.

آقای منصور فهمی پس از بررسی مرحله به مرحلهء وضعیت زن عرب پیش از اسلام، رفتار و عقاید پیامبر در بارهء زنان، مسألهء حجاب، خانه نشینی، همدمی با کنیزان، بردگی، اصول حقوقی ای که نسبت به زنان اجرا می شود...، و پس از اختصاص دادن صفحاتی بسیار جالب در بارهء نقش زن در ادبیات، پژوهش زیبای خود را با این عبارات به پایان می برد:

«بر ویرانه های نهادهای درهم کوفته شده نهادهای دیگری شکل خواهند گرفت که خصلتِ ویژهء نژادها و محیط های اسلامی را حفظ خواهند کرد. رهاییِ زن لزوماً از همان قواعدی که نهادها دارند پیروی خواهد کرد و زن مسلمان، بدور از هرگونه تقلید از زن اروپایی، رهایی خواهد یافت، شکوفا خواهد شد، حیثیت خود را باز خواهد یافت و سرانجام متناسب با تاریخ و نبوغ تبارش، به استیفای حقوق خویش خواهد پرداخت.

آنگاه که در آثار و اعمال زندگی که پیاپی ادامه دارد و در دنیای اسلام تحقق می یابد به تأمل می نشینم، در برابر یاد و خاطرهء نویسندهء مصری قاسم امین سرِ تعظیم فرود می آورم که خویش را به تمام معنی وقف آرمان رهاییِ زن کرد و پیش از آنکه ثمرهء کار خویش را بچشد مرگ او را در ربود، کاری که نیروی جبریِ پیشرفت آن را به فرجام موفقیت آمیز خود هدایت خواهد کرد.»

– – – – –

*) با سپاس از ناصر پاکدامن که ما را در دسترسی به این متن یاری داد.

۱– ص ۵۱

۲– ص ١٦٦

پیشگفتار:

محمد حربی[1]

این کتاب جزوه ای نیست که هدف از آن افشای وضعیتی باشد که بر زنان در جوامع مسلمان تحمیل شده است، بلکه تز و پایان نامه ای دانشگاهی ست که در سوربن در سال ۱۹۱۳ از آن دفاع شده، یعنی زمانی که پایان نامه می بایست حاصل کاری علمی و متکی بر پژوهشی جامع و دقیق می بود. اگر این اثر را پاسداران نظم کهن با به صلابه کشیدن اش در معرض دید قرار نمی دادند احتمال داشت که در زیر آوار تحقیقات دانشگاهی ناپدید شود و نویسنده اش مانند هزاران فرهیختهء دیگر به ورطهء فراموشی درافتد.

منصور فهمی به محض بازگشت به مصر با روزنامه نگارانی فاقد وجدان و اخلاق رو به رو شد که وی را به عنوان متهمی معرفی می کردند که سزاوار است به نام جامعه مورد پیگرد قرار گیرد و مقامات دانشگاهی هم در برابر آن ها چاره ای جز تسلیم خفت بار نداشتند. پاپوشی که برای او درست شد بر پایهء گزارشی نادرست و مغرضانه شکل گرفت و نتیجه اش هم بدیهی بود که گویا منصور فهمی در فرانسه از تزی دفاع کرده در ضدیت با اسلام و پیامبرش، آنهم به زیر بال و پرِ «استادی یهودی» به نام له

۱– محمد حربی: مورخ و استاد دانشگاه در فرانسه، الجزایری تبار، عضو سابق جبههٔ آزادیبخش ملی الجزایر (FLN)، متولد ۱۹۳۳ که در دوران جنگ استقلال مسؤلیت های مهمی بر عهده داشته، از جمله شرکت در مذاکرات معروف اِویان. محمد حربی در دورهٔ ریاست جمهوری بن بلا مشاور او بود و پس از کودتای بومدین در ۱۹۶۵ تا سال ۱۹۶۸ در زندان بسر برد. در سال ۱۹۷۳ از الجزایر گریخت و خود را به فرانسه رساند. وی نویسندهٔ آثار معتبری در بارهٔ تاریخ الجزایر است (نک. از جمله به Wikipedia).

وی بروهل (Lévy Bruhel). منصور فهمی در معرض اذیت و آزار قرار گرفت و از شغل دانشگاهی محروم شد و تا فردای انقلاب ۱۹۱۹ [یعنی انقلاب ملی گرایِ سعد زغلول]، نتوانست به شغل دانشگاهی بپردازد.

اما می توان گفت که در این مرحله، او دیگر به عنوان یك اندیشمند وجود خارجی نداشت. سانسور و فشارهای اجتماعی بر جسارت او غلبه کرده بودند. کسی که از میزان فشارها و قید و بندهای روزمره که در جوامع مسلمان بر وجدان های افراد تحمیل می شود اطلاع نداشته باشد نمی تواند سرگذشت او را که با انکار همیشگی اثرش رقم زده شد درك کند.

ما این کتاب را از زیر آوار بیرون آورده انتشار می دهیم، نه از این رو که نمونهء اندیشهء انتقادی در برخورد به وضعیت زنانِ مسلمان است، بلکه در درجهء اول به جهتِ شکستنِ سکوتی که در بارهء محتوای واقعی اش اعمال شده است. هدف ما این است که از این طریق، امروز، با میراثخواران مستقیم ستمگران دیروز به پیکار برخیزیم.

تاریخ معاصر عرب انباشتی کمّی دارد لایه ای بر لایه ای دیگر، بی آنکه بتواند به چنان جهش کیفی دست یابد که بازگشت به عقب را ناممکن سازد. از این رو، این نمونه ای از تحول است که کمتر در جهت ارزش های رهایی بخشِ فرد عمل می کند تا در جهت جوامع ارگانیکی که او وابسته بدانها ست، یعنی جامعهء مذهبی، خانواده، حزب، فرقه و غیره. همین واقعیت ها ست که فعالیت آموزشی و شکل گیری شخصیتِ [افراد] را – حتی در بین لیبرال ها و مارکسیست ها – تعیین می کند و فرآیند مدرنیت را محکوم به بی فرجامی می سازد.

«مسألهء زنان»، مسألهء خانواده، مسألهء اخلاق جنسی یکی از هسته های مرکزی ست که حسرتخواران گذشته از آنجا آغاز می کنند و با بازگشت به عقب، چیزی را بازسازی می نمایند که نسلی به نابودی آن همت گماشت. این هسته، یعنی پدر سالاری، تقدس خود را از اسلام گرفته اما

مستقل از آن است.

در ۱۸۹۹، قاسم امین، نویسندهء مصری (۱۹۰۸–۱۸٦٥) نخستین کتاب را در حمایت از «رهاییِ زن» به زبان عربی انتشار داد. سوری ـ لبنانی ها پیش از وی در این راه گام برداشته بودند، اما او بود که نخستین ضربه را برای رفع حجاب زنان عرب وارد آورد. منصور فهمی خود را مدیون وی می داند و از وی فراتر می رود.

از نظر تاریخی، این اندیشهء اصلاح طلبیِ پایان قرن نوزدهم در کلیتِ خویش است که ضرورتِ آزاد کردنِ زنان را از [یوغ] پدرسالاری که دینِ مسلمانان به آن لباس تقدس پوشانده احساس کرد. اصلاح طلبان دربرابر تهدیدهای فزاینده و مستمر تسلط خارجی می کوشند از اسلام تعریف نوینی به دست دهند تا نفوذ و حاکمیت آن را بر جوامع عرب و مسلمان حفظ کنند. نظرات آنان با برانگیختنِ نیاز به آزادی هایی که مطلق گرایی را زیر ضربه می گیرد، سنت را از درون متزلزل می سازد، اما از اسلام ـ مرکزی (islamocentrisme) گسست نمی کند، چرا که این مرکزگرایی پاسخی تدافعی ست به اروپا محوری، که جهانشمولیت را در انحصار خویش می داند.

گرایش طبقات مسلط به برانگیختنِ تغییراتی صرفاً به منظور آنکه دولت را نوسازی کنند و نه آنکه جامعه را متحول سازند باعث می شود که طبقات مردمی حاضر نشوند به تنهایی پیآمدهای اجتماعیِ پیشرفتی را بپذیرند که همگان در آن سهیم نیستند. به این دلیل است که نظریه پردازان این طبقات [مسلط] انتقاداتِ خود را از جوامعشان محدود به اخلاق و آداب و نظراتِ سیاسی ـ مذهبی و نهادها می نمودند. پایهء اجتماعی ـ اقتصادیِ دنیای کهنه به طور واقعی مورد سؤال و تردید قرار نمی گرفت. این نظریه پردازان درک نکرده بودند که سرزندگیِ غرب ناشی از آن نبود که انقلابی در آداب و اخلاق به سود نخبگان رخ داده باشد. انقلابِ غرب باید در کلیهء ابعادش

دیده شود. تغییر اقتصادی البته می تواند همبستگی های ابتدائی قدیمی را از هم بگسلد، اما آن را به سیرِ خود واگذار کردن، بدون به رسمیت شناختنِ فرد، بدون سازماندهیِ امر سیاسی و امر مذهبی، هریك در حوزهء جداگانه، و بدون دمکراسی، نمی تواند در واکنش خـویش چیـزی جـز سـیـاسـتی پوپولیستی و مردم فریب پدید آرد.

بدین ترتیب، بهتر می توان فهمید که در دههء دوم قرن بیستم در چه زمینه ای نوعی برخورد تدافعی و توجیه گرانه برآمد پیدا کرد که هدف از آن ممانعت از رسوخ نظرات مدرن بود و مهار کردنِ کشمکش هایی که در نتیجهء وجود و تشدید نابرابری های اجتماعیِ بروز می کرد. در عرصهء نظرات، یکی از نخستین قربانیان گذشته گرایان قاسم امین بود. او خود در فرانسه تحصیل کرده بود و لذا به اندیشهء مدرن دسترسی داشت ولی در نوشته های خود از حمله به مبانیِ دین و زیر سؤال بردنِ شخصیت پیغمبر اسلام کاملاً خود را برحذر می دارد. او به افشای متولیان دین بسنده کرده آنها را مسؤول تاریك اندیشی و انحطاط می شناسد و همین ها هستند که مزدش را کف دستش گذاشتند.

با وجود این، اثر وی راه را گشود، و کتاب هایش علیرغم آنکه همواره در معرض حملهء اسلام گرایان قرار داشته، همچنان خواننده دارد. در حقیقت، این واقعیت بیرونی ست که از آن به بعد، از نظراتی که وی از آن ها دفاع می کرد فراتر رفته است.

منصور فهمی، بعدها، با پرداختن به وضعیت زنان در تاریخ اسلام مشخصاً از نظر جامعه شناسی، گام تازه ای بر می دارد. با تکیه بر علوم اجتماعی که به گمان او حامل حقیقت است، این جامعه شناس جوان مصریِ شاگرد دورکهایم نه از نهادهای مستقر هراسی به دل راه می دهد و نه از نتایجی که پژوهش ها طبعاً بدان می انجامند، اما از آنجا که پروردهء روحیهء انتقادی عصر نهضت (رنسانس عربی) است جسارت آن را دارد که به چیزی جز حقیقت احترام نگذارد و به همین دلیل زبان او بت شکنانه می

شـــود. در واقع، پژوهش او پژوهش ذهنی ست آزاد و نه پژوهش یك آزاد ـ اندیش. اما برای متولیان سنت، چندان فرقی بین ایندو نیست زیرا آنچه آن ها از آن می ترسند نه بی دینی، بلکه عدم مراعات دنیای دین و قلمرو آن است؛ و منصـور فـهمی چنین مـراعـاتی نمی کند. وی نه تنهـا از پیـغـمبـر بـه عنوان انسـانی شبیه دیگران یاد می کند، بلکه به خود اجـازه می دهد کـه در بارهء وی داوری کند و از او انتقـاد نماید. او می نویسد: «محمد برای همه قانون می گذارد ولی خود را مستثنی می دارد». این جمله به تنهایی دو زندقه را دربر دارد: اولاً اینکه از نظر سنت گرایان کسی کـه قـانون می گذارد خـدا ست و ثانیاً اینکه اگر محمد از امتیازاتی برخوردار است این خدا ست که آن ها را به وی عطا کرده. اما متولیان ایمان و قانون فراموشکار اند. آن ها به طور قطع می دانند که عایشه همسر جوان و سوگلی پیامبر که آنها گویا «نیمه ای از دین خود را» از طریق وی آموخته اند یك روز جرأت کرد شوهر خود را که به تازگی همسری نوین برگزیده و مورد تأیید قرآن قرار گرفته بود به سخره خطاب کرده بگوید:

«ای رسول خدا، می بینم که خدا همواره آماده است ترا به هوای دلت برسـاند». نه پیـغـمبـر و نه هیچ کس دیگری، از آن پس، منکر این گفته نشـده اند.

پژوهش در بارهء پیامبر به مثابهء شخصیتی در قلمرو تحلیل تاریخی، خود به معنای زیر سؤال بردن کل بنایی ست کـه قانونگذاری اسلامی یعنی قدرت و حاکمیت دینی بر آن استوار است. این توضیح واضحات که می گوید چون در اســلام [سلسله مـراتب] کلیـســائی نیـست، پس قـدرت دینی وجـود ندارد، در واقع، سفسطه ای ست کـه تاریخ دراز اسلام و متأخرترین وقایع روز نادرستیِ آن را نشـان می دهند. قشر روحـانیون – کـه علمـا نامـیده می شوند – از زمان بنی امیه یعنی از قرن دوم تا هفتم هجری وجود دارد. این قـشر در دورهء عبـاسـیان تقویت شـده و در دورهء ممالیك و خلفای عثمـانی

تقریباً نهادینه گشته است. این امر در بارهء سنیان صادق است؛ مضافاً بر اینکه در پاسخ به کسانی که چنین استدلالی را رد می کنند می توان گفت که بُردِ قدرت غیر رسمی در ایجاد مانع، از قدرت صریح و آشکار و تابع قوانین معین بیشتر است. اما در مورد شیعیان، لازم به گفتن نیست که هیچ کس نمی تواند منکر وجود روحانیتِ حقیقی در رأس آن باشد.

منصور فهمی، شاید بی آنکه خود بداند، سنت خردگرایانهء معتزلیان نخستین و کُتّاب (منشیان) را پی می گیرد. معتزلیان نخستین، به دلایل مذهبی، تردیدی به خود راه نمی دادند که در بارهء برخی از صحابهء پیامبر با چنان سخت گیری داوری کنند که رنگ از چهرهء مسلمانان امروز می زداید. رهبر آنان، واصل بن عطا، بنا به گفتهء شهرستانی، «روایت علی و نیز زبیر و طلحه را نمی پذیرد، حتی اگر امر مورد مناقشه چیزی کم ارزش و پیش پا افتاده باشد». زیرا آن ها را مسؤول نخستین جنگ داخلی در تاریخ اسلام می داند. اما کُتّاب به ندرت برای دین اهمیتی را که در زندگی اجتماعی دارد قائل شده اند. آن ها عموماً به عنوان آزاد اندیشان متبحّر رفتار کرده واجبات و محرّمات دینی را مراعات نمی کرده اند.

محافظه کاری بنیادینِ طبقات مسلط عرب، سرانجام به اقشار محروم رسوخ کرد. این اقشار به گذشتهء شکوفایی افتخار می کردند که هرگز متعلق به آنان نبود و تحقیرِ زمان حالی را تجربه می کردند که مصرانه علیه آنان بازتولید می شد. این محافظه کاری مانع از آن می شود که هر دو دسته «روابط بین دو جنس» را با چشم زمانهء خود بنگرند. الجزایر که تجربهء پیشرفته ترین جنبش انقلابی عرب را از نظر بُرد و گستره به خود دیده بود در این باره راهی نادرست نشان داد. در حالی که مشارکت مبارزاتیِ زنان گواه خواست آنان جهت رهایی خویش در چارچوب آزادی کلیهء افراد بود، رهبریِ مذکر حضور آنان را به بخش هایی محدود می کرد که نه می توانستند مطالبهء برابری کنند، نه به سیاست دست یازند، نه در قدرت سهیم گردند. منشور الجزایر (١٩٦٤) در عین حال که تأییدی ست بر

حق تعیین سرنوشت و استقلال، حاویِ درکی ست از «نقش» زنان در خورِ قوانین ارتجاعی.

از رهبران عرب جسورتر از همه بورقیبه بود که به سختی می توان او را هم سطح با یك روشنفکر شورشی سال های ۳۰–۱۹۲۰ یعنی طاهر الحداد تلقی کرد که فارغ التحصیل دانشگاه زیتونه [تونس] بود. نه عبد الناصر، نه حزب بعث هرگز جرأت نکردند گامی به سود زنان بردارند. همگی توافق نظر داشتند که زنان را در کشتزارها، در ادارات و کارخانه ها به کار گیرند، اما چه کسی به گسست از گذشته و به رسمیت شناختنِ حقوق آنان اندیشید؟

آن چند آیه از قرآن که اکیداً مزیت مردان را بر زنان به رسمیت می شناسد همچنان دلیل آن است که مطالبهء برابری از سوی زنان امری ست به حق و هیچ کس از کسانی که «قدرت حل و عقد» امور را در دست دارند حاضر نیست آن آیه ها را نسبی تلقی کرده و آن ها را در رابطه با اوضاع اجتماعی ـ تاریخی ای که در زمان پیغمبر حاکم بود قرار دهد.

تنها از همین طریق، نیروهای سلطه گر می توانند بردگی را در بطنِ رادیکال ترین کارزارهای رهایی بخش حفظ کنند و سرانجام آن کارزارها را به سود خویش سمت و سو دهند. در جوامع کنونی عرب، زنانی که کار می کنند ناگزیر اند، در نتیجهء وضعیت خویش، از مردان جلوتر باشند و محدودیت هایی را که قدرت پدرسالار بر آن ها تحمیل کرده نقض کنند. این است که می بینیم در موارد متعدد ناگزیر اند زندگی خصوصی خود را فدا کنند تا مانعی در راه زندگی سیاسی شان نباشد. بنا بر این، مطالبات آنان از دیگر گروه های ستمدیدهء اجتماعی بیشتر است. آنان ترس مردان را بر می انگیزند تا جایی که مردان ترجیح می دهند کل جامعه را در بندگی نگه دارند یا آن را به یوغ بندگی نوینی، مثلاً اسلامی، بکشانند تا آنکه زنان را برابر با خویش به رسمیت بشناسند.

به لحـاظ تاریخی، این در شـهـرهای اسـلامی ست کـه زنان به بندگی کشیده شده اند. ورود سیل زنان برده که به دنبال فتوحات اسلامی رخ داد، جامعهء عرب را در فردای ظهور اسلام منقلب کرد. وجود زن «آزاد» به عنوان امری متضاد با وجود زن «برده» (کنیز) به صورت قاعده درآمد. مردان در ارضاء هوس های خویش با کنیزان آزاد بودند و همسران شان به جایگاه «مادر فرزندان» تنزل کردند. در دورهء عباسیان زنانِ برده داناتر، آزادتر و مطلوب تر از زنانِ به اصطلاح آزاد بودند.

بازهم از شـهـرها ست کـه امـروزه جنبش های آزادی زنان آغـاز می شود.

این باور که با توجیه و بزك کردنِ تاریخ می توان آرمان زنان را به پیش برد توهمی بیش نیست. منصور فهمی نشان می دهد که این «تاریخ اسلام و تکامل آن» است کـه زن را به بردگیِ جـدید کـشـیـده است. «با وجـود این، علیرغم آنکه موقعیت زن رسماً در مرتبه ای نازل قرار داشت، او موجودیت خاص خود را دارا بود، سخن می گفت، می اندیشید و عمل می کرد... و اگر نقش دوگانهء زن را در این جامعهء باستانی و در جامعهء کنونی اسلام با یکدیگر مقایسه کنیم می توانیم با ارنست رنان همنظر باشیم که می گوید: «زن عرب در زمان محمد به هیچ رو با این موجود کودنی که حرمسرای خلیفهء عثمانی را انباشته سنخیتی نداشته است» (ص ١٩).

منصور فهمی، همزمان، نقش روانشناسیِ شخصیِ محمد را در سرنوشتی که بعدها نصیب زنان شده نشان می دهد: «غیرتی بودن پیامبر با پیامدهایی که داشته قاعدتاً در تنزل موقعیت زن مسلمان نقش داشته است» (ص ٣٤).

برخلاف بعضی پژوهش های اخیر، منصور فهمی بر ریشهء درد انگشت می گذارد و اشاره می کند که «بین مسألهء انزوای زن و مسألهء طبقات رابطه ای نسبتاً تنگاتنگ وجود دارد».

برای مثال، جامعه شناس مراکشی، فاطمه مرنیسی در کتاب

«حرمسرای سیاسی» به ظرف زمانیِ مسائل توجه نمی کند و نشأتِ تاریخیِ پدیدهء اسلام، محیطی که در آن متجلی و شکوفا شده، نفوذ جاه طلبی های فردی، تأثیرِ موقعیتِ اجتماعی رؤسا و مبارزهء فرقه های مختلف را در تحولات آن به حد کافی در نظر نمی گیرد. اندیشهء انتقادی اگر صرفاً خود را محدود به متن [نصّ] کند، ممکن است در تنگنا قرار گیرد و تحت تأثیر نقطه نظری واقع شود که به نقد آن نشسته است. کوشش برای پیدا کردن حدیثی در برابر حدیثی دیگر، ناگزیر به معنی آن است که متن همچنان مقدس به شمار آمده و مرجع نهائی تلقی گردد.

از نظر منصور فهمی، ریشهء احادیثی را که در بارهء زن نقل شده باید در قرن اول هجری جست، نه در روانشناسی و در خلقیات یك فرد. در راستای همین نوع افکار، باید به مطالبی اشاره کنیم که در کشورهای مغرب عربی به ویژه از سوی اسلام گرایان دربارهء فمینیسم مطرح شده و کفهء سنگین ترازو را بر رویارویی با غرب می نهد. این مطالب را نبـاید چندان جدی گرفت. هزاران زن و دختر جوان وجود دارند که از اقشار مردمی برخاسته اند، بیشتر فرهنگ عربی دارند تا اروپایی، و بی آنکه مدل غربی در ذهن داشته باشند برای رهاییِ خود مبارزه می کنند، محرك آنان صرفاً ردّ اتوریته و اقتدار پدر، برادر، شوهر و یا به زبانی عادی تر، ردّ اتوریتهء این پلیس ایدئولوژیك متشکل از گویندگان مذهبیِ رادیو و تلویزیون، این گزمه های نوع جدید است.

مصائب زنان عرب همواره یکی از مسائل روز است. اینکه مجبور باشیم در این پایان قرن بیستم به طرفداران بردگیِ زنان پاسخ بدهیم، به وضوح نشان دهندهء باتلاقی ست که جامعه های عربی و نظریه پردازان آن ها در آن فرو رفته اند. بنا براین بجا ست بگوییم که برای ما خوش آیند نیست در بارهء این موضوع، ایده هایی را تکرار کنیم که عادی و همگانی شده است. زیرا «اندیشه، به خصوص اندیشهء عملی هرگز تنها و منفرد نیست، بلکه

چنان به لحظهء تاریخی وابسته است که در یك دورهء قهقرائی و تنزل، اگر بخواهد برپایهء دینامیسم خاص خویش تحول یابد ممکن است به صورت امری مجرد و غلط درآید» (آدورنو).

ما تا هر زمان که لازم باشد و با همان استدلال های شناخته شده به مبارزهء خود با عقب گرایی ادامه خواهیم داد. در دوره ای تهی مایه که قدرت های حاکم دست اسلام گرایان را باز می گذارند تا با استفاده از شیوهء جذب یا منع، جوانان را طبق الگوی خود شکل دهند و مصرانه از روشنفکران می خواهند که به مسألهء دین هیچ کاری نداشته باشند، یادآوری آنچه از وجدان ها مخفی داشته اند یا آنچه وجدان ها خود به فراموشی سپرده اند وظیفهء خطیر و بی چشمداشتی ست که اندیشه بر عهده دارد.

پاریس، ۲۲ ژوئیهء ۱۹۹۰

مقدمه:

موضوع این رساله بررسیِ وضعیت زن در دین و تاریخ اسلام است. موقعیت ویژه ای که زن مسلمان در آن قرار گرفته از دیرزمان مایهء حیرت اروپائیان بوده است. در کتاب های ادبی از زنان مسلمان به عنوان «ناکامان» و «طرد شدگان» که در حرمسرا بسر می برند نام برده می شود. مردم شناسان آن ها را زنان جاهل، نفهم و اسیرِ شهوات مرد توصیف می کنند. جهانگردان اروپایی که از کشورهای مسلمان مشرق زمین دیدار کرده اند همگی از مشاهدهء وضعیت تکان دهندهء زن با احساساتی جریحه دار شده یاد کرده اند. همهء آن ها می توانسته اند همان را بگویند که ناپلئون بوناپارت به هنگام لشکرکشی به مصر خطاب به سربازان خود گفت: «مردمانی که به سوی آن ها می رویم برخوردشان با زنان با برخورد ما متفاوت است» (۱). و به راستی، آنچه قبل از هرچیز، در بررسی وضعیت زن مسلمان تکان دهنده است حصر و انزوائی (réclusion) ست که بر وی تحمیل می شود. اهمیت مباحث مربوط به بررسی این انزوا از اینجا نشأت می گیرد.

از سوی دیگر، مسألهء زن و رهایی او در دستور کار کشورهای پیشرفتهء مسلمان است. مسلمانان احساس کرده اند که نیازمند اصلاحِ آداب و رسوم و اوضاع زندگی اجتماعی خویش اند و در این اصلاح به نظر می رسد که سرنوشت زن بر همه مقدم باشد.

صرف نظر از مسألهء روز بودن، پژوهش ما ناظر به جنبه ای تاریخی ست: تحقیقات انجام شده ما را به این نتیجه رسانده است که پدیدهء حصر و انزوای زن تنها ناشی از عامل مذهبی نیست، بلکه نتیجهء آداب و رسوم و

تمایز طبقاتی نیز هست.

بنابراین، با توجه به پیچیدگی علل و اسبابی که وضعیت زن مسلمان را موجب گشته، لازم بود که ما مسائلی را مورد مداقه قرار دهیم که ظاهراً متمایز از یکدیگر اند، اما در واقع، به نحوی تنگاتنگ با موضوع بحث ما پیوند دارند. دین، قانونگذاری، آداب و رسوم همه در این عرصه با یکدیگر درآمیخته اند. بدین دلیل است که ما بایستی روی موضوعاتی تأکید می کردیم که از نقطه نظر دقیقاً سیستمانه ممکن بود از موضوع رسالهء ما بیگانه جلوه کند. از این لحاظ است که ما چنین به تفصیل از ازدواج های محمد سخن گفته ایم، زیرا آن ها در زمینهء حقوق و نیز آداب و رسوم بازتاب داشته پیآمدهایی به بار آورده اند. روحیهء تقلید که محرك پیروان متعصب قرآن بوده آنان را برانگیخته تا در هرچیزی از پیامبر که اعمالش با صبغه ای الاهی همراه بوده تبعیت کنند و رفتار محمد نسبت به زنانش سرمشق نسل های بعد قرار گرفته است. چنین است که ایدهء تغییر ناپذیری امر مقدس و تقویت اش با ایدهء الاهی بودن، نفوذ سنگینی بر وجدان ها اعمال کرده، باعث کند شدنِ سیر تحول اخلاقی شده است.

بررسی حاضر فرصتی به ما می دهد تا به تأثیرات ارزشمندی که طی دورهء آموزش علمی از آن ها بهره برده ایم اشاره کنیم: من مسلمان زاده شده ام و نوجوانی ام را در بین مسلمانان سپری کرده ام، سپس به پاریس آمده و زیر نظر استاد برجسته، پروفسور له وی بروهل، روش های ضروری در پژوهش های دقیق را آموخته ام و بررسی ام را صرفاً به منظور دست یافتن به حقیقت دنبال کرده ام.

این روحیهء انتقادی، احتمالاً باعث سرزنش برخی از محافل خودمان شود، یعنی کسانی از مسلمانان که برای سنت ها احترامی مذهبی وار قائل اند. اما به رغم آنکه از جریحه دار شدنِ ناخواستهء احساسات اشخاصی که عزیزشان می داریم رنج می بریم، خواسته ایم صادقانه عمل کنیم. در این باره کافی ست بدین نکته بیندیشیم که درخصلت انسانی هیچ چیزی که مقدر

و تغییرناپذیر باشد وجود ندارد و هرچیزی می تواند بنابر ترکیب اوضاع تغییر کند.

واقعیت آن است که گذشته متعلق به ما نیست و می توان گفت که بیشتر به عوامل مختلفی تعلق دارد که در شکل گیریِ آن سهیم بوده اند. لذا امیدوارم محافل خودمان از این انتقادات نرنجند. همچنین امیدوارم این بررسی به دلیل غرابتِ برخی از نهادها و موضوعاتی که مورد مطالعه قرار داده، با خندهء نیشدار و تمسخر روبرو نگردد. تمسخر و خشم غیرموجّه تنها از روحیه های ضعیف بر می خیزد؛ علم آن ها را نادیده می گیرد، چرا که جز در جست و جوی حقیقت نیست. و سرانجام، اگر از دیدگاه مدرنِ زمانهء خویش به داوری بنشینیم کدام ملت است که تاریخ اش خالی از نهادهای دور از ذهن و غریب باشد؟

از مطالعهء اسناد تاریخی، ما وقایع اصلی را بیرون کشیده ایم و جویای آن بوده ایم تا روابطی را که می توانسته بین آن ها وجود داشته باشد به دست آوریم. بدین ترتیب است که به برخی روابط اشاره کرده ایم که نهاد حصر و خانه نشینیِ زن را به بردگی پیوند می دهد، آنجا که نهاد حصر مشخصاً می کوشد زنِ آزاد را از کنیز متمایز سازد. در هرجا که نهادهای مختلفِ پژوهشِ خود را مورد بررسی قرار می دادیم روابط متقابلِ این نهادها برای مان حیرت انگیز بود. لذا این پژوهش به تعبیر آقای رابو (Rabaud) «مطالعهء روابط متداخل بین اجزاء یك مجموعهء پیچیده» است. داوری در بارهء این تحقیق، زمانی بهتر انجام خواهد شد که نکتهء فوق را همواره در مد نظر داشته باشیم؛ نکته ای که در زمینهء جامعه شناسی به خوبی پیاده می شود و در پژوهش ما نیز کاملاً صدق می کند. هر جزء حاملِ نشانی از کل نهادهای اجتماعی ست که در پیکر واحدی خودنمایی می کنند.

از سوی دیگر، در یك مقدمه بایست داده هایی گردآوری می شد که

وضعیت زن عرب را قبل از اسلام نشان دهد. آداب و رسوم اعراب در عهد باستان، در واقع، در پیدایش نهادهای جامعهء مسلمان نقش داشته اند. این تابلوی مقدماتی این امر را نیز امکان پذیر می سازد که انحطاط فزایندهء وضعیت زن مسلمان را با دقت بیشتری پی گیری کنیم؛ انحطاطی که نظام تئوریکِ قرآن برای حمایت از زن هرگز نتوانست از آن جلوگیری کند.

ضمن اشاره به سال های تحصیل در سوربن و خاطرات خوشی که از محلهء دانشجوییِ پاریس (Quartier latin) داریم و نیز از نظام آموزشیِ سودمندی که روحیه ای آزادمنش در ما پدید آورده است، بجا ست که مراتب احترام و سپاسگزاری خود را از دانشگاه مصر ابراز داریم و نیز از والاحضرت شاهزاده احمد فؤاد که ما را با تشویق های گرانقدر خویش مفتخر کرده اند و نیز از جناب آرتین پاشا و از حضرت استاد ماسپرو که ارتباط ما را با استاد له وی بروهل برقرار کردند و به ما عنایتی مبذول داشتند که همواره آرزوی ما آن بوده که شایسته اش باشیم. ما همواره به تأثیر ارزشمندی که راهنمایی های استاد له وی بروهل بر پژوهش علمی ما داشته اشاره کرده و در اینجا سپاسگزاری عمیق خود را از استاد عزیزمان ابراز می داریم. همچنین خود را سپاسگزار آقای پیکاوه (Picavet) می دانیم که پیش از این به کار تحصیلیِ ما برای اخذ دیپلم عطف توجه کردند و سرانجام از استاد اسنوك هورگرونجه (Snouck Hurgronje) شرق شناس برجستهء هلندی تشکر می کنیم که طی اقامت ما در لیدن (Leyde) با راهنمایی های سودمند خویش ما را یاری دادند، چنان که از کتابخانهء این شهر نیز قدردانی می کنیم.

دیباچه:

وضعیت زن در جامعهء عربستان قبل از اسلام

اگر به چند قرن تاریخ اعراب، پیش از اسلام، بازگردیم تا شاخص های مربوط به وضعیت زن را جویا شویم، به وضعیت زن در دوره های بعد از اسلام نیز پرتوی افکنده خواهد شد و بدین ترتیب، گذشته و حال از طریق تداومی نامرئی با یکدیگر پیوند می یابند و سرانجام به این نتیجه گیری روشن می رسیم که به گفتهء استاد له وی بروهل: «عادات دیرینهء احساسی و فکری، یعنی هزاران پیوند نامحسوسی که همچنان ما را با گذشته ای که به گمان ما از بین رفته است پایبند می دارند، باعث می شوند که، چه بخواهیم چه نخواهیم، شراب جدیدمان را در مشك های کهنه بریزیم و مفاهیم جدیدمان در همان چارچوب های کهنه شکل بگیرد» (٣).

اگر تا آنجا که اسناد به ما اجازه می دهد به گذشتهء دور بازگردیم، در کتاب های مقدس، در شرح احوال قدّیسان، در دیوان شعرا، در امثال و افسانه ها، در نتایج پژوهش ها و مطالعات متن شناسی، به حد کافی به اطلاعاتی دست خواهیم یافت تا بتوانیم مشخص کنیم که در جامعهء عرب که دین اسلام در آن ظهور کرد و شکل گرفت و تبلور یافت سرنوشت و قسمتِ زن چه بوده است؛ «تاریخ پیش از اسلام، مقدمه و مدخلی ست بر تاریخ محمد، خلفا و جانشینان او» (٤). اگر دین اسلام به نظر می رسد که با الغای برخی آداب و رسوم و برقراری آدابی جدید در جامعه ای که در آن زاده شده گاه همچون یك انقلاب عمل کرده است، برعکس، به وضوح می توان تشخیص داد که در پسِ تفاوت ها و تضاد هایی که وجود داشته،

تداومی بین آداب و رسوم عرب و نهادهای اسلامی به چشم می خورد. این تداوم متکی ست بر خطوط مشترک فراوانی که خلأها و گسیختگی ها را پر می کند. آن اقدام انقلابی که سیمای شبه جزیرهء عربستان را با ظهور اسلام عوض کرد دو تمایل را از پرده بیرون می اندازد: یکی تمایل به تخریب کل گذشته و دیگری تمایل به حفظ برخی شواهد آن. این تمایل دوگانه مُهر سرنوشت ساز تکامل را بر آثاری می کوبد که در نگاه اول به نظر می رسد عملکردی ناگهانی دارند. اما آداب و رسوم اعراب، خود کاملاً ناهمگن و مختلف بوده اند؛ به تناسب ادوار تاریخیِ اعرابِ عهد باستان، به تناسب مناطقی که قبایل مختلف در آن می زیسته اند و مراتبی که طبقات مختلف دارا بوده اند به اختلافاتی ژرف بین آداب و رسوم آنان دست می یابیم.

سنت هایی که تاریخ در اختیار ما قرار می دهد هرقدر هم که تغییرات ژرفی یافته باشند و پرده های غبار بر آن ها نشسته باشد گاه به نظر می رسد که با یکدیگر در تناقض اند، اما کافی ست به خاطر بیاوریم که عربستان کهن و بیابانی، در قدیم، بازار و محلی برای تلاقی تمدن های کهن بوده تا از این تناقض در شگفت نشویم. اسماعیلِ سرگردان در بیابان های عربی و ملکهء سبا که افسانه های اسطوره ای در رابطه با سلیمان اش قرار می دهند و نیز با مغان ایران و جنگاوران حبشه، همه پژواک هایی هستند از دوردست که نشان می دهند شبه جزیرهء عربستان از بقیهء جهان باستان منزوی نبوده است.

در رابطه با موضوع پژوهش ما، افسانه هایی وجود دارد که به دوره های پیشین بر می گردد و تا حدی می توانند دربارهء درکی که اعراب عهد باستان از خانواده داشتند یا دست کم آنچه مورخان از این بابت به آنان نسبت می دهند اطلاعاتی به ما بدهند.

روایت های افسانه ای تاریخ عرب درّهء مکه را به عنوان گهوارهء ابتدائی نژاد عرب معرفی می کنند و اسماعیل فرزند ابراهیم را به عنوان نیای مشترک

این نژاد.

چنانکه روایت زیر دربارهء ازدواج و زندگی خانوادگیِ (٥)اسـمـاعـیل پرتوی چند بر آنچه خانوادهء عربی قدیم بوده می افکند، یا دست کم بر آنچه در ذهن مورخان تاریخ اسلام وجود داشته است.

ابراهیم یك سال پس از ازدواج فرزندش اسماعیل به دیدار او می رود. نیـای بزرگ (Le Patriarche) بر درگـاه خـانهء فـرزندش توقف مـی کند. در آنجـا زنـی را مـی بیند و از او مـی پرسـد: «تو کیسـتـی؟» زن جـواب مـی دهـد: «من زن اسـمـاعـیل ام». ابراهیم از او مـی پرسـد کـه اسـمـاعـیل کجـاست و او جـواب می دهـد: «به شکار رفـتـه است». نیـای بزرگ می افـزاید: «نمـی توانم پیاده شـوم، آیا چیزی برای خوردن نداری که بـه من بدهـی؟» و زن جواب می دهد: «این سـرزمـین یکسـره بیـابان است و من چیـزی ندارم کـه به تو بدهم». نیای بزرگ صرفاً برای آزمـایش زن اسمـاعیل چیـزی برای خوردن خواستـه بود. ابراهـیم سپس مـی گـوید: «من می روم. وقـتی شـوهرت بازگشت چهرهء مرا برایش وصف کن و به او بگو که من از او می خواهم آسـتـانهء درِ خانه اش را عوض کند».

وقتی اسماعیل برگشت، زنش چهرهء آن مرد غریبه را برایش توصیف کرد. اسماعیل معنای سفارش پدرش را فهمید و زنش را طلاق داد و بعد با دختر [رئیس] قبیله جورهومیت مُضاض ازدواج کرد.

مـدت کـمـی پس از این داسـتـان، نیـای بزرگ باز می گـردد و در برابر درگـاه خـانهء فـرزندش زنی زیبـا را مـشـاهده می کند. از او می پرسـد «تو کـیسـتی؟» و او جـواب مـی دهد: «من زنِ اسـمـاعـیل ام». – «اسـمـاعـیل کـجـا ست؟» و زن جـواب مـی دهد: «به شکار رفـتـه است». ابراهیم کـه مـی خـواهد این زن را بیـازمـاید به او می گـوید: «می توانی چیـزی برای خـوردن بـه من بدهـی؟». زن پاسخ مثبت می دهد و فوراً شـیر و گـوشت و خرمـا حـاضـر مـی کند و پوزش می خـواهد کـه نان ندارد. ابراهـیم از غـذاهـا مـی خـورد و آن هـا

را متبرك می سازد و دعا می کند که این سه خوراك در آن ناحیه هرچه فراوان تر باشد. سپس زن اسماعیل از ابراهیم می خواهد که اجازه دهد موی سر و صورت وی را که غبار گرفته بود بشوید. نیای بزرگ خشنود می گردد و وقتی می خواهد برود به زنِ پسرش می گوید: «وقتی اسماعیل برگردد چهرهء مرا برایش وصف کن و از طرف من به او بگو که درگاه خانه اش خوب و زیبا ست».

اسماعیل وقتی این سخن را شنید منظور از آن را فهمید؛ او با همسرش زندگانی شادکامی را گذراند، همسری که برایش فرزندانی آورد که نژادش را تداوم بخشیدند.

این افسانه که به گذشته ای کهن بر می گردد در جوهر خود با دو مشخصه که در آداب و رسوم جامعهء قدیم عرب ملاحظه می کنیم منطبق است: از یك طرف، حقِ پدرِ خانواده بر زنش و از طرف دیگر این واقعیت که علیرغم این حق، نقش اجتماعی زن نه ملغی شده و نه افول کرده بوده است. زن، به جای شوهرش و به نیابت از او، از مهمان استقبال می کند، با وی حرف می زند، گفتگو می کند و رفتاری مناسب از خود نشان می دهد.

در هرجا از تاریخ کهن که بگردیم ملاحظه خواهیم کرد که پدر خانواده رئیس مطلق است و اینکه تمام اعضای خانواده، چه زن و چه فرزندان، مجبورند در برابر قدرت او سر فرود آورند. مسلم است که این قدرتِ پدر به ناچار موقعیت زن را تنزل داده است زیرا پدر بود که برای ازدواج دختر تصمیم می گرفت (٦). شوهر مسلط است و حق و اختیار او که رئیس خانه است چندان محدودیتی جز احساسات و خیرخواهی اش ندارد. علاوه بر این، اصولاً ورثهء مذکر جایی برای زن باقی نمی گذارند و این فقط بعدها ست که در نتیجهء حمایتی که اسلام از زن نمود پذیرفته شد که در کنار آنان (ورثهء مذکر) و در محدوده ای اندك، به زن نیز بخشی از میراث تعلق گیرد.

باوجود این، علیرغم آن که موقعیت زن رسماً در مرتبه ای نازل قرار داشت، زن موجودیت خاص خود را دارا بود، سخن می گفت، می اندیشید و

عمل می کرد. تاریخ وقایع بسیاری را به ما نشان می دهد که گواه تفوق و فعالیت زن عرب در روزگار کهن هستند، یکی در جنگ شرکت می کند (۷)، دیگری به تجارت می پردازد (۸) و آن دیگری با آزادی کامل می تواند به مذهبی بگرود (۹) که به نظرش مناسب است و هیچ نگرانیِ آن ندارد که در امور وجدانی و عقیدتی از شوهرش دنباله روی کند. به علاوه، اگر این نقش دوگانهء زن را در جامعهء کهن و در جامعهء کنونی اسلام با یکدیگر مقایسه کنیم می توانیم با ارنست رنان همنظر باشیم که می گوید: «زن عرب در زمان محمد به هیچ رو با این موجود کودنی که حرمسرای سلطان عثمانی را انباشته سنخیتی نداشته است» (۱۰).

زن عرب در عهد باستان به خاطر ارزش مثبت و نقشی که داشت زیبا بود. او زندگانیِ خود را داشت.

طولی نکشید که اسلام (۱۱) با نهادهای مختلف و قوانین تئوکراتیك اش و عواقبی که به بار می آورد آداب و رسوم را عوض کرد و فعالیت زن فلج شد.

چنین است که اسلام در انحطاط وضعیت زن نقش ایفا کرد هرچند محمد قاعدتاً می خواست از او حمایت کند. این واقعیت که به نظر تناقض آمیز می آید توضیح اش ساده است. زن، در حقیقت امر، در عهد باستان، هرگز جز چیزی تحت حمایت مرد به شمار نیامد یعنی زیردست او تلقی می شد. اما وقتی رئیس خانواده چنین نیای کهنی باشد، زن که مادر فرزندانش، مادر رعایای عزیزش بود می توانست به نحوی ملکهء دربار پادشاهی خانواده محسوب شود. مرد در عین حمایت از او، وی را محترم می شمارد (۱۲) و علاوه بر آن موقعیت همسرش را بنا بر شدت و ضعف علایق اش نسبت به وی تنظیم می کند.

اما، وقتی عربستانِ پدرسالار به جامعه ای سلطنتی بدل شد که در آن سلطان خود را مجاز می دانست بر اساس قواعدی غیر قابل تغییر و

سختگیرانه که از طرف خدا نازل شده بر کرسی قضاوت بنشیند، زن به انجام وظایفی ملزم و مقید گردید که هرگز فکر نمی کرد بتواند از انجام آن ها سر باز زند.

پیش از این، او تحت اقتدار یك پدر، یك پسر یا یك شوهر می زیست، اقتداری که – همانطور که گفتیم – با عاطفه و احساس تخفیف پیدا می کرد. اما اکنون با دین اسلام خود را تحت اقتدار خدا می بیند، خدائی که جز عدالت نمی شناسد و بر اساس عدالت کامل خویش است که زن را به موقعیتی فرودست محکوم کرده است.

در عربستان پیش از اسلام، زن مشخصه ای داشت که به کلی با آنچه مشخصهء زن مسلمان است تفاوت دارد. پیش از اسلام، او نقشی اجتماعی داشت، حال آنکه پس از اسلام به نظر می رسد که نقش وی محدود به خانواده است و بر ایفای این نقش حتی چنان مبالغه شده که برخی از اخلاق گرایان مسلمان – چنانکه در فصل آخر این رساله خواهیم دید – می نویسند که خانه باید تنها مشغلهء زن باشد، یعنی باید در آن محبوس بماند.

در نظر اعرابِ عهد باستان، زن بیشتر به خانوادهء خود وابسته بود تا به خانوادهء شوهر و لزوماً برادر برای او از نظر عاطفی اهمیت بیشتری داشت تا شوهرش. این نکته ای ست که به وضوح در ضرب المثلی معروف بیان می شد: «شوهر یافت می شود و فرزند می تواند به دنیا بیاید، اما اگر برادر از دست برود، دیگر او را نمی توان بازیافت» (۱۳).

چنین مشخصه ای احتمالاً از بقایای سنت ازدواج با خویشاوند [یا درون همسری (endogamie)] است که در اسلام به حیات خود ادامه می دهد. این طبعِ پدرسالارانه به هیچ رو آن شور و شوقی را که می تواند زن را از عواطف منحصراً خانوادگی اش جدا سازد، درك نمی کرد. در کتاب الاغانی می خوانیم که یك جنگاور خوش سیما از قبیلهء «یَشکُر» در یك شبیخون که بر قبایل تَمیمی زدند دختری اشرافی را ربود. عموی آن دختر نزد آن جنگجو رفت و از وی خواست که دختر را پس دهد و در ازای آن

غرامت بگیرد. جنگجو دختر اسیر را مخیّر ساخت که یا پیش او بماند یا نزد خانواده اش برگردد. دختر، جنگجوی جوان را بر خانوادهء خویش ترجیح داد چرا که جنگجو دل دختر را نیز ربوده بود. عموی آن دختر از ضعفی که این جنس – زن – نشان داده و حاضر شده بود چنین انتخابی کند به شدت در خشم شد. نزد خود باز گشت و دو دختر خردسال خویش را زنده زنده به گور سپرد و سوگند یاد کرد که اگر در آینده نیز صاحب دخترانی شود با آن ها همین رفتار کند. این وابستگی که رابطهء خانوادگیِ زن را مقدم بر رابطهء زناشویی اش قرار می داد خود نوعی تضمین بود دربرابر زیاده روی های شوهر. می توان گفت که بدین ترتیب، رفتار مرد دربرابر زنش با نوعی محدودیت همراه می گشت. آنچه در زن موجب هراس شوهر می شد اقتدارِ خانوادهء زن بود و قوت یا ضعف آنان می توانست بر این یا آن رفتار شوهر قید و بند بگذارد (١٤). زمانی دراز باید سپری می شد تا روحیهء وابستگیِ انحصاریِ زن به قبیلهء خویش جای خود را به پیوندهای ناشی از زناشویی بدهد و به سود پیوندهای نوع دوم از نیروی اولی بکاهد.

همچنین این نکته نیز حقیقت دارد که این روحیه هرچند تخفیف یافت، اما از جوامع پدرسالار به جوامع پادشاهی دورهء اسلامی گذر کرد و از جهات متعدد ادامه پیدا کرد.

دربارهء گسستگیِ پیوندهای ناشی از زناشویی نیز می توان گفت که این گسستگی اشکال چندی به خود گرفت: در عین حال که برخی اسناد نشان می دهد که زن می توانسته شوهرش را طرد کند و طلاق دهد (١٥) اسناد دیگری ثابت می کند که تنها مرد چنین حقی داشته و گاه از آن سوء استفاده می کرده است. ولی در آثار مکتوب به مواردی بسیار بر می خوریم که زنان صاحب اختیار خود بوده، شوهر را خود بر می گزیده اند و حق داشته اند که هرزمان بخواهند او را طرد کنند.

بدین ترتیب، زنِ عرب در عهد باستان هرچند دربرابر اقتدارِ مرد صغیر

به شمار می رفته ولی امکان آن را داشته که شخصیتی احراز نماید بهره مند از هرآنچه در محیط اجتماعیِ محلِ زیست اش وجود داشته است.

گمان می رود که محمد در تئوری، خواهان آن بود که وضعیت جنسِ زن را که جاذبه هایش حساسیتِ شاعرانهء وی را چنین ژرف بر می انگیخت، ارتقاء دهد، اما برخلاف مقاصدش، اسلام باعث شد که وضعیتِ زن به عقب برگردد. در برابرِ تعرضِ مرد، اسلام از زنان حمایت کرد ولی با دشوار کردنِ تبادل بین آنان و جامعه ای که احاطه شان کرده آن ها را دچار خفقان ساخت و از این طریق، درست همان وسایلی را که زنان می توانستند برای بهره بردن از این حمایت به کار گیرند از آنان سلب کرد.

دربارهء حصر و انزوای زنان هم باید گفت که نمی توان ریشه های این پدیدهء عجیب را که در نظر بسیاری از کسان در انحطاط خلقیات مسلمانان سهم داشته به نحوی رضایت بخش ترسیم کرد.

برخی اسناد چنانکه خواهیم دید، نشان می دهند که برای زنانِ عرب، دست کم در برخی مناطق، استفاده از حجاب امری ناشناخته بوده است. برعکس اسناد دیگری نشان می دهند که این رسم و عادت به روزگاری بس کهن بر می گردد، لامیشنا (La Mischna) در این باره می گوید: «نحوه ای از خود را پوشاندن که با روش اعراب خوانایی ندارد شایسته نیست که عملِ خود پوشاندن نام دهیم» (۱٦). به کار گرفتنِ حجاب همگانی نبوده و ما اسنادی در دست داریم که قاطعانه نشان می دهند زنان عرب در زمان محمد و در جامعهء او به هیچ رو چنین رسم و عادتی را نمی پذیرفته اند.

بنا بر این، جای شك نیست که رسم حجاب به تدریج عمومیت یافته و با پیشرفت دین اسلام تحکیم شده است.

هرجا که توانسته ایم این رسم را در تاریخِ خلقیات و آدابِ زنِ عرب یا زنِ مسلمان مشاهده کنیم، همراه و همزمان با آن دیده ایم که زنان بَرده (کنیزان) از به کار گرفتنِ حجاب مستثنی بوده اند و به نظر می رسد که حجاب مختصِ طبقات ممتاز و مایهء حرمت و امتیاز آنان بوده است. بین

مسألهء طبقات اجتماعی و مسألهء حصر و انزوای زن رابطه ای وجود دارد و بعداً به اسنادی که آن را به اثبات می رساند خواهیم پرداخت.

برای ما دشوار است که بر اساس استقراء ریشهء این رسم و عادت را تا به آخر نشان دهیم. ریشهء این عادت نیز مانند ریشه های تقریباً تمام نمودهای اجتماعی در تیرگی های زمان مدفون شده است، باوجود این، می توان فرضیهء زیر را پیش کشید. احتمال دارد که در جامعهء اعرابِ عهدِ باستان که جنگ بین قبایل دائماً رخ می داده و زن را همچون یك غنیمتِ ارزشمند می ربوده اند، مرد، از همان آغاز، به منظور دفاع و حمایت از او، وی را در جاهای مستحکمی که از دسترسِ حملهء دشمن در امان باشد نگهداری می کرده است. بنا بر این او را محبوس کردند تا از او بهتر حمایت کنند. دلایلی فیلولوژیك [زبان شناسی تاریخی] هم وجود دارد که جای بحث اش اینجا نیست و این فرضیه را تأیید می کند. از سوی دیگر، زنان بَرده، با توجه به ماهیتِ موقعیتی که داشته اند مجبور به انجام پست ترین کارها بوده اند (۱۷). بنابراین، زنان دیگر یعنی بانوان، به یمنِ وجود کنیزان، از انجام خدماتی که آنان را در معرضِ دیدِ دیگران قرار می داده معاف بوده اند و در خیمه باقی می مانده اند.

بدین ترتیب، حصر و انزوای زن قاعدتاً ناشی از رسوم و آداب جنگجویی ست. این رسوم و آداب در دین اسلام تحکیم شد و در محافلی رشد یافت که اذهان آمادهء آن بود تا شخصیت زن را فروتر ببیند و آن را منشأ حقارت بشناسد. در صدرِ مسیحیت و در برخی کشورهای مسیحی که بعدها به دست مسلمانان افتاد افسانه ای به زیان زن رایج شد که منشأ مسیحی داشت و خلاصه اش چنین است:

مردی از قسطنطنیه [استامبول] به سوی شهری دیگر (اسکندریه یا بیروت) راه می افتد و به معبدی وارد می شود تا بقیهء عمر را در آنجا به عبادت بگذراند. این جوانِ کشیش که آرشلیدس نام داشت با خود عهد کرد

که دیگر هرگز چشمش به زن نیفتد. مادرش که از او بی خبر مانده بود تصادفاً از محل اختفای او مطلع می گردد. به آنجا می رود و از دربان معبد اجازه می خواهد که با آرشلیدس صحبت کند. کشیش بر اساسِ عهدی که کرده بود حاضر نمی شود با مادرش صحبت کند. مادر اصرار می ورزد و او قول می دهد که وقتی نمازش به پایان رسید مادرش را بپذیرد. دربان کشیش را به حال خود وا می گذارد تا نمازش را تمام کند، اما وقتی پیش کشیش باز می گردد تا ببیند در چه حالی ست، وی را مرده می یابد. مادر وارد می شود. جسد فرزند را می بیند و به نوبهٔ خود می میرد.

احتمالاً عهد کشیش مبنی بر اینکه دیگر هیچ زنی را نبیند نتیجهٔ همین تحقیر زن است که غالباً در ادبیات کهن مسیحی می بینیم و دو دلیل زیر آن را توضیح می دهند: اولاً روایت کتاب مقدس که منشأ گناه انسان را به حوّا نسبت می دهد؛ و ثانیاً گرایش های ریاضت کشی و زهد که در بین مسیحیان نخستین رواج داشت و با احساسات و علایقی که زن الهام بخش آن است در تضاد بود.

سرانجام، بعدها ست که پس از فتوحات اسلامی در برخی کشورها سیمای پرتوانِ زنِ عرب محو شد و ارزش اجتماعی او افت کرد. نهادهایی که از آبشخورهای مختلف به وجود آمدند مانند چند همسری، اشرافیت و حکومت دینی با هم متحد می شوند تا موقعیت زن را تدریجاً تنزل دهند.

مطالعه و بررسیِ این تأثیرات مرکّب موضوع خاص پژوهش ما ست.

I
محمد و زن

محمد برای همه قانون می گذارد و خویش را مستثنی می دارد – ازدواج های محمد – زندگی و خانواده اش – باورهای او در ضدیت با زن – باورهای او به سود زن

محمد برای همه قانون می گذارَد و خویش را مستثنی می دارد

در حالی که مسیحیت قهرمان خود عیسی را با جلوهء قدسی و سرشتِ فوق انسانی اش به ما معرفی می کند، اسلام پیامبر خویش را از جنبه ای کاملاً متفاوت نشان می دهد. او انسان است. انسان با نرمخویی هایش، مهربانی اش، هوس هایش، شور و شوق اش و با همهء آنچه به امور اجتماعی و امور شخصی بر می گردد. با وجود این، به رغم اینکه محمد به عنوان قانونگذار به آنچه انتظار داشت دیگران اجرا کنند خود باید گردن می نهاد، نقطه ضعف های خود هم داشت و برای خویش برخی امتیازات قائل بود.

او زمانی که به وجدان انسانیِ خود باز می گشت، ناگزیر در می یافت که برایش دشوار است به قوانینی که رسماً به نام خداوند اعلام کرده، گردن نهد. در عین حال، به مثابهء یك رسول و مبلّغ مذهبی قاطعانه می کوشید قوانین اش را به ملتی که می خواست پدید آورد تحمیل نماید. اما بلافاصله در جهتِ حلِ این مشکل، برای رسولان خدا امتیازاتی را به رسمیت می

شناخت که انسان های عادی و فانی از آن برخوردار نبودند.

با اینکه خود می بایست انسانی چون دیگران می بود از امتیازات ویژهء پیامبران چشم نمی پوشید؛ امتیازاتی که در خدمت توجیه اعمال وی به عنوان يك انسان قرار می گرفت. برای مثال می گوید: تمایل و عشق افراطی اش به زنان ناشی از تناول مائده ای آسمانی ست که جبرئیل به وی عرضه کرده است (۱۹).

امتیازاتی که شارع اسلام برای خویش در نظر گرفته تقریباً همهء فصول قانون را شامل می شود؛ از جمله اینکه پس از خوابی عمیق بی آنکه تجدید وضو کند به نماز پرداخت. حال آنکه همهء مؤمنان پس از خواب باید تجدید وضو کنند و سپس به نماز برخیزند و برای آنکه این استثنا را که خود از آن برخوردار شده توجیه نماید به این بسنده می کند که بگوید: «چشمان من درخواب اند ولی روحم همواره بیدار است» (۲۰). همچنین در حالی که روزه دار بود با نوازش عایشه از بار سنگینِ روزهء طولانیِ رمضان می کاست. حال آنکه برای دیگر مؤمنان، روابط جنسی به هنگام روزهء ماه رمضان چنان خطا بود که موجب بطلان روزه می گشت. اما سنت که در دفاع از پیامبر مصرانه می کوشید، از همان روزهای نخست، توجیهی برای این امتیاز یافت و آن اینکه «بوسه های پیامبر از شهوت عاری ست» (۲۱).

محمد به شوهرانی که زنان متعدد داشتند توصیه می کرد نسبت به همسران خویش عدالت را رعایت کنند. این قواعد دقیق حاکی از انصاف را که به نظر می رسد به منظور محدود کردنِ تعددِ زوجات وضع شده بوده، محمد در بارهء خویش رعایت نمی کرد. او در قرآن به سود خویش اصل خاصی را مقرر می کند (۲۲) و در عمل، با همسران خویش (که ام المؤمنین یعنی مادر مؤمنان وصف شده اند) به نحوی یکسان رفتار نمی کند (۲۳). از اینجا ست که زنان محمد به فاطمه که یکی از دختران او بود وظیفهء خاصی را محول کردند تا به پدرش این پیغام را برساند و بگوید: «زنانت مرا نزد تو فرستاده اند تا از تو بخواهند با آن ها همان نظر و رفتاری را داشته باشی

که با عایشه داری» (۲٤) اما برای محمد که عایشه را بسیار دوست می داشت دشوار بود که در برابر این خواستِ زنانِ دیگرِ خود تمکین کند. خداوند او را از پیش به خاطر تمام بی عدالتی هایی که احیاناً در خانواده با ترجیح یکی از زنانش بر دیگران مرتکب خواهد شد مورد عفو قرار داده بود. وی که نگران رعایت صوریِ انصاف بود تا به هریك از زنانش زمانی برابر اختصاص دهد و به نحوی یکسان وسایل زندگی و معیشت آنان را تأمین نماید، منکر آن نشد که به یکی از آن ها، یعنی عایشه، تمایل بسیار بیشتری دارد و دست به دعا برداشته با این عبارت به توجیه کار خویش پرداخت و گفت: «پروردگارا این است آنچه متعلق به من است. مرا به خاطر آنچه متعلق به من نیست، بلکه متعلق به توست ملامت مکن» (۲٥). منظور وی این بود که به عنوان صاحب اختیارِ وقت و دارائیِ خویش می تواند آن ها را به تساوی با زنان خود قسمت کند، اما دل متعلق به خدا ست و خود صاحب اختیار تمایلات اش نیست و بدین ترتیب اگر احساساتش را به تساوی قسمت نمی کند معذور است.

پیامبر چند همسری را محدود کرد ولی حدی را که برای دیگران وضع کرده بود در مورد خود زیر پا می گذاشت، یعنی در حالی که مؤمنان نمی توانستند بیش از چهار زن بگیرند محمد خود را مجاز می دانست که با تعداد بیشتری ازدواج کند. همچنین او مقرر کرد که پرداخت مهریه و حضور شهود برای معتبر بودن ازدواج ضروری ست، اما خود را به هنگام عقد ازدواج از ایندو معاف شمرد (۲٦).

امتیازات ویژهء پیامبر نه تنها در بارهء خودش صادق بود بلکه خانواده اش را نیز دربر می گرفت. زنان او مانند دیگر زنان نیستند (۲۷) مثلاً نمی توانند پس از او با شخص دیگری ازدواج کنند (۲۸)؛ در آخرت نیز برای کارهای نیك شان دو ثواب و برای گناهان شان دو مجازات خواهند داشت (۲۹).

ازدواج های محمد

جا دارد که ازدواج های پیامبر را به خاطر آوریم، رفتار او را در خانه هایش و روایات مربوط به آن را از نظر بگذرانیم و برخوردِ او را به دقت بررسی کنیم و ببینیم منشأ نظری که نسبت به زن داشته چیست.

در بیست و پنج سالگی، پیش از آنکه به رسالت الهی مبعوث شود، زمانی که هنوز به تجارت می پرداخت برای نخستین بار ازدواج کرد و خدیجه بیوهء ثروتمندی را به همسری برگزید که وی را برای بازرگانی استخدام کرده و چهار شتر در اختیارش گذارده بود (۳۰). خدیجه ۱۵ سال از او بزرگتر بود (۳۱) و به نامزد جوانش که ظاهراً رفتاری بی عیب و نقص داشت پیشنهاد ازدواج داد. مرد جوان خواستِ خدیجه را که مسلماً برایش همسری گرانقدر محسوب می شد پذیرفت. از این ازدواج، غیر از دخترشان فاطمه، فرزندان دیگری پدید آمدند که شمارشان برحسبِ روایت ها یکسان نیست. محمد در زمان بعثت ٤٠ ساله بود و تنهایی و انزوا را دوست داشت و غالباً برای آنکه انزوا جوید به گوشه ای دوردست در عمقِ دره ها پناه می برد. بنا به روایت افسانه ها، یك روز که پیامبر از خانهء خویش دوری گزیده بود در تنهاییِ خود جبرئیل را دید که سراسرِ افق را فرا گرفته بود (۳۲).

خدیجه که از غیبت طولانیِ شوهر نگران شده بود کسانی را به جست و جوی او فرستاد. او سرانجام به خانه بازگشت، در کنار همسرش نشست و به آرامی به دوش او تکیه داد (۳۳) و به نقلِ مکاشفهء آسمانی ای پرداخت که [چند ساعت پیش] برایش میسر شده بود. خدیجه نه تنها با ایده های شوهرش مخالفتی نکرد، بلکه برای مشورت، نزدِ یکی از پسرعموهای خود

رفت که گفته می شد در تعبیر رؤیاها بسیار دانا ست و او مژده داد که محمد آینده ای الهی خواهد داشت.

اکنون ببینیم در سنت اسلامی، این قضایا چگونه روایت شده است.

«خدیجه در حالی که محمد را نوازش می کند به او می گوید: پسرعمو، آیا وقتی دوست آسمانی ات به دیدارت می آید می توانی به من خبر بدهی؟» (٣٤). چنین بود که یك روز زمانی که محمد در کنار زنش بود و آن فرشته را به رؤیا دید فریاد زد: «خدیجه، اینك جبرئیل» (٣٥).

خدیجه پاسخ داد: «بیا پسرعمو، بیا روی زانوی چپم بنشین!

محمد روی زانوی چپِ زنش می نشیند. خدیجه با لحنی مهربان از شوهرش می پرسد: «آیا الآن هم فرشته را می بینی؟» و محمد پاسخ می دهد: «آری».

– «حالا جای خود را عوض کن و روی زانوی راستم بنشین».

محمد باز هم خواستِ زنش را اطاعت می کند. خدیجه می پرسد: «آیا هنوز هم فرشته را می بینی؟» و محمد پاسخ می دهد «آری».

اینجا خدیجه عریان می شود و محمد را در آغوش می گیرد و از شوهرش می پرسد: «آیا هنوز فرشته را می بینی؟» و این بار محمد پاسخ می دهد: «نه!».

تبسمی بر لبان خدیجه نقش می بندد و نتیجه می گیرد که رؤیای محمد همانا خصلتی آسمانی داشته و به هیچ رو شیطانی نیست. به شوهرش تبریك می گوید و او را به پیگیریِ هرچه بیشتر ترغیب می کند (٣٦).

این اسطوره به وضوح نشان می دهد که خانوادهء ایدآل در ادبیات اسلامی تا چه حد مبتنی ست برعواطف متقابل و وحدت احساسات و طرح ها و ایده های زن و شوهر.

حقیقت این است که خاطرهء خدیجه در اندیشهء پیامبر همواره طنین تقدس را بازتاب می دهد و محمد که به خصال این همسر لایق حساس بود، همسری که در مصائب روزهای آغازین بعثت تردیدهایش را به ایمانی محکم

بدل کرده بود، بدین نحو فضایل این زنِ بزرگ منش را بر زبان می راند:

«آنگاه که بی نوا بودم مرا ثروت بخشید، آنگاه که همگان مرا متهم به دروغ گویی می کردند مرا باور کرد، آنگاه که منفور قوم خود بودم به من وفادار ماند و هرچه بیشتر رنج کشیدم مرا بیشتر دوست داشت». وی زنی بود شایسته.

خدیجه نه همچون خدمتکاری که مطیع ارباب مستبدش باشد، بلکه برابر با شوهرش در نظرمان جلوه می کند و شوهر را نه تنها ازمشورت های خویش بهره مند می سازد، بلکه حتی او را راهنمایی می کند. این آزادی زن آنجا بیشتر آشکار می شود که می بینیم خدیجه همراه با شوهرش و همراه با پسرعموی جوانشان، علی (۳۷) هر سه با هم به خانهء کعبه می روند تا در برابر خدای بزرگ محمد نماز بگزارند. بدین ترتیب، نخستین زنِ پیامبر، طی بیست و پنج سال که زندگی مشترکِ این زوجِ بسیار منسجم دوام یافت، برای او دوستی حقیقی بود و می توان گفت که مرگ خدیجه زندگی محمد را به کلی دگرگون کرد. بعداً خواهیم دید که او بارها ازدواج کرد و این نشان دهندهء تغییری عمیق در وضعیت جسمی و روحی شخص او ست.

پیامبر در عینِ آنکه از مرگِ نخستین همسر، که به قول خودش «مادرِ فرزندان و مدیرِ خانه اش» (۳۸) بود، عمیقاً متأثر گشت، آنقدر شکیبایی نداشت که حتی یك ماه بدون همسر بسر برد. پس از خدیجه، او با بیوه ای به نام سَوده [دختر زَمعة بن قیس] ازدواج کرد. این زن از آنجا که مسن بود به هیچ رو برای محمد رضایت بخش نبود و لذا خیلی سریع خواست آن زن را طلاق دهد ولی سوده آنقدر هوشمند و کاردان بود که موقعیت خویش را حفظ کند. او از شوهر ربانیِ خویش تقاضا کرد افتخار همسریِ خود را برایش نگه دارد تا او بتواند روز قیامت از زمرهء زنان پیامبر به شمار آید.

اما محمد به هیچ رو مایل نبود صرفاً به خاطر رضایت سَوده در آخرت، وی را در ردیف زنان خود نگه دارد، لذا با هم به توافقی رسیدند که

سوده موقعیت خویش را حفظ کند و به ازای آن، اوقاتی از خلوت را که محمد باید صرف او کند با عایشه همسر سوگلی اش بگذراند.

این بخش از زندگی زناشوییِ محمد یکی از تعالیم قرآن را به خوبی توضیح می دهد، آنجا که توصیه می کند رابطهء زناشویی را حفظ کنند و تا آنجا که ممکن است از طلاق اجتناب نمایند و اختلاف زن و شوهر را دوستانه حل و فصل کنند. بدین نحو است که پیروان اسلام بنا بر همین سرمشق، ترجیح می دهند که زن را نگه دارند و طلاق ندهند حتی اگر صرفاً از سرِ نیکوکاری باشد! (۳۹). باری، زنی که از سهم سَوده از نوازش برخوردار شد همانطور که گفتیم عایشه بود.

محمد که برای توضیح رفتار خود، معمولاً خداوند را دخالت می داد از این نکته غفلت نمی کرد که بگوید انتخاب عایشه بنا به الهام رب جلیل صورت گرفته است.

بنا بر یك حدیث، این جبرئیل بود که عایشه را زمانی که فقط کودکی در گهواره بود به محمد معرفی کرد و به او گفت که آن دختر روزی لیاقت آن را خواهد داشت که جای خدیجه را بگیرد (٤٠). بنا به حدیثی دیگر (٤١)، عایشه در رؤیا بر محمد ظاهر گشت و بدین طریق به عنوان همسر آتیِ او تعیین شد. ابوبکر، پدر عایشه، دوست دیرین محمد بود و می دانست که وی چنین قصدی نسبت به کودکش دارد. هربار که محمد به خانهء ابوبکر می رفت عطف توجه و محبت به عایشه را فراموش نمی کرد و از پدر و مادرش می خواست که هیچ مراقبتی را از او دریغ ندارند. یك روز که بنا بر عادت خویش به خانهء ابوبکر رفت دید که عایشه جلوی درِ خانه گریه می کند. محمد وقتی از دختر پرسید که چرا گریه می کند، دخترك، که در آن زمان شش ساله بود، مادرش را متهم کرد که او را کتك زده، به این بهانه که نزد پدرش از مادر خود بدگویی کرده است. محمد که از گریهء بچه چنان متأثر شده بود که اشك در چشمانش حلقه زده بود، مادر دخترك را سرزنش کرده می گوید: «مگر به شما سفارش نکرده بودم که مواظبت از عایشه

مواظبت از من است؟» (٤٢). مادر قول داد که دیگر بچه را ناراحت نکند. همین بچه بود که بایست نقشی مهم در تاریخ اسلام به عهده می گرفت.

حدود یك ماه پس از ازدواج با سَوده، پیامبر عایشه را از دوست خود، ابوبکر، خواستگاری کرد تا بعداً او را به همسریِ خود درآورد. ابوبکر به خاطر تفاوتِ سنی بین محمد و عایشه هرچند تعجب کرد (٤٣) ولی دربرابر خواستِ پیامبر تسلیم شد به طوری که تعهد نامزدیِ بچه را که به فرد دیگری داده بود فسخ کرد (٤٤).

عایشه با مراقبت ویژهء والدین اش بزرگ شد (٤٥) تا روزی که بتواند جای شایستهء خود را در خانهء پیامبر اشغال کند. سه سال بعد، محمد به مدینه هجرت کرد و با استقبال یاران خود (انصار) رو برو شد و ازدواجش با عایشه صورت گرفت.

نام عایشه که محمد او را «موطلائیِ عزیز» می نامید بیش از هرچیز تاریخ اسلام را از آغاز انباشته است. عایشه چه به لحاظ زیبائی اش و چه به لحاظ احترامی که با نام پدرش همراه بود، چه به خاطر جوانی و چه شوخ و شنگی هایش تأثیر عمیقی بر شارع اسلام داشت و به تبَعِ آن بر مردمان پرشماری که به اسلام گرویدند.

دیدیم که او وقتی ازدواج کرد خیلی جوان بود. در روایات و سنن آمده است که پیامبر چگونه با رفتاری پدرانه با قهر و خشم کودکانهء همسرِ جوانش مدارا می کرد. برای مثال، عایشه وقتی از شوهرش ناراضی بود به خدای ابراهیم قسم می خورد و آنگاه که از او رضایت داشت به خدای محمد سوگند یاد می کرد (٤٦). شارع بزرگ اسلام که در برابر عادات و بهانه گیری های زنش رام بود بیشترین تلاش خود را به کار می برد تا رضایت او را جلب کند. با عایشه رفتار کودکانه پیش می گرفت و حتی با او مسابقهء دو می گذاشت که چه کسی تندتر می دود (٤٧).

یك نمونه کافی ست تا به ما نشان دهد که امیال و هوس های عایشه تا

چه حد بر قانونگذاری قرآنی مؤثر بوده است. در بازگشت ازیك لشكر كشیِ نظامی [غزوه]، كه عایشه همسرش را همراهی می كرد، هنگام عبور از يك منطقهء خشك و بیابانی گردن بند خود را گم كرد. از آنجا كه اصرار داشت حتماً آن را پیدا كند همه دست به جست و جو زدند ولی مؤمنین نگران آن بودند كه وقت نماز فرا برسد در حالی كه هنوز در منطقه ای بودند كه آب یافت نمی شد. اینجا ست كه محمد سریعاً كوشید به آنان اطمینان دهد كه چارهء كار را از خدای خود درخواست خواهد كرد و بدین ترتیب اجازه یافت كه محض خاطر عایشه مؤمنین نماز را بدون وضو برگزار كنند و این منشأ حكمی قرآنی [تیمم] شد كه مؤمنین در كلیهء شرایط مشابه كه برای وضو آب در اختیار نداشته باشند چنین كنند (٤٨).

از نظر سنن و احادیث، آنچه برای عایشه افتخاری همیشگی به شمار می رود و او را برتر از دیگر زنان پیـــامــبــر قــرار می دهد این است كــه حضورش هرگز مزاحم جبرئیل نبوده و هرگز مانع نزول این فرشته بر محمد نبوده است. محمد كه زنان و عطر را بسیار دوست می داشت غالباً زمانی بر او وحی نازل می شد كه در خلوت خود با دختر ابوبكر بود (٤٩). فرشتهء وحی هرگز چنین افتخاری به سودهء كهن سال كه دومین همسرِ پیامبر بود نداد. محمد در خلوتِ خود با او شاید چیزی جز تصویرِ كهولت و پیری نمی دید.

عایشه به امتیازی كه خداوند به وی داده بود افتخار می كرد و هیچ فرصتی را برای تحقیر رقیبان اش در این باره از دست نمی داد. با وجود این، به رغمِ همهء محبتی كه محمد نسبت به وی داشت، به رغم همهء حرمتی كه خداوند به او به عنوان همسرِ برگزیدهء رسولش ملحوظ می داشت، گفته می شود كه عایشه تلخیِ انزوای خویش در دورهء جوانی را همیشه به یاد می آورد. در روایات آمده است كه وی هرگاه این آیهء قرآن را به خاطر می آورد كه زنان پیغمبر را به حبس در خانه و خانه نشینی دستور داده می گریست (٥٠).

محمد به رغم تمام عشقی که به عایشه داشت برای چهارمین بار ازدواج کرد. این بار دختر دستیارِ خویش عمر را به زنی گرفت. حفصه بیوه ای بود که پدرش می کوشید او را «شوهر دهد» (٥١). می گویند او از زیبایی بهره ای نداشت ولی احتمالاً محمد می خواسته با ازدواج با او، روابطی را که با عمر، این مرد مهیب و خارق العاده داشته تقویت کند تا خدمات مهمی را که از وی انتظار داشت برآورد. زندگیِ حفصه اهمیتِ چندانی برای بحث ما ندارد، با وجود این اشاره می کنیم که وقتی محمد می خواست او را طلاق دهد جبرئیل این وحی را بر محمد نازل کرد که وی را نگه دارد زیرا او زنی ست به راستی مؤمن و این کیفیتی بود که از نظر محمد ارزشمند به شمار می رفت (٥٢). احتمالاً وی این کیفیت مهم را نیز از نظر محمد داشته که دخترِ پدرش، عمر، بوده است.

پنجمین ازدواجِ پیامبر در سال چهارم هجری بود، این بار با بیوه ای زیبا و میانسال. این ازدواج به هیچ رو خالی از اهمیت نبود. ام سلمه بیوهء یکی از مؤمنان راستین از لشکریان خوبِ اسلام بود و آنقدر شوهرش را دوست می داشت که در آغاز بعثت، زمانی که نخستین مسلمانان ناگزیر به مهاجرت به حبشه شدند همراه با شوهر بدانجا رفت و آنقدر به وی علاقه داشت که با کمال میل و رضایتِ خویش تعهد کرد که هرگز با مرد دیگری ازدواج نکند، چرا که در نظرش، وی بهترین مرد جهان بود (٥٣). شوهرش که سربازی شجاع بود در نبرد اُحُد به سختی مجروح شد و طولی نکشید که به جایگاه خویش در بهشت خداوند پیوست! محمد برای تسلی و دلداری دادن نزد زنش رفت و با ذکر خصالِ آن فقید نیك و شجاع دیدار خود را طولانی کرد (٥٤).

محمد سعادت اخروی را تشریح کرد و افزود که آن فقید هم اکنون از این سعادت برخوردار است. در جریان این ملاقات، محمد که به احتمال، تحت تأثیر زیباییِ ام سلمه قرار گرفته بود هنگامی که خانهء وی را ترك می

کرد به او توصیه نمود که در نماز برای تخفیف آلام خویش و جبران سریع این مصیبت دعا کند (٥٥). بیوهء نیکوکار که از آنچه محمد در دل می اندیشید و خداوند برای او مقرر کرده بود تصوری نداشت فریاد زد: «چه جبرانی ممکن است ابوسلمه را از یاد من ببرد؟» چهار ماه بعد، پس از آنکه گویا پیشنهاد ابوبکر و سپس عمر را برای ازدواج نپذیرفته بود پیامبر از او خواستگاری کرد (٥٦). ام سلمه که به نظر می رسد چندان مایل نبوده یکی از زنان رسول خدا باشد معذرت خواست و سن خود و وجود فرزندانی را که باید از آن ها سرپرستی کند و سرانجام طبع نسبتاً حسودِ خود را بهانه آورد. پیامبر این دلایل را برای رد پیشنهاد ازدواج کافی ندانست و پاسخ داد: «در مورد سن، من از تو بزرگترم و در مورد حسادت هم خداوند آن را از تو زایل می سازد» (٥٧). طولی نکشید که ام سلمه، بیوهء زیبا، رقیب خطرناکی برای عایشه گشت (٥٨). وجود او باعث شد که جر و بحث هایی ناشی از حسادت در خانه های محمد رخ دهد و همسرانش بارها او را ملامت کنند که ما در صفحات بعد بدان خواهیم پرداخت. در اینجا به این نکته بسنده می کنیم که در بارهء ازدواج محمد با این پنجمین زن، وحیی نازل نشده است. در داستان ام سلمه، جالب است به این نکته توجه کنیم که وی زنی بود با قلبی حقیقتاً بزرگ و والا که بسیار با شوهرش یگانگی داشت، چنانکه شوهر نیز با وی همین گونه برخورد می کرد. ام سلمه مصرانه به خاطرهء شوهرش وفادار می ماند و دست خواستگاران را رد می کند. خصلت حقیقتاً استثنائیِ پیامبر و مقامی الهی که بدان آراسته بود و شاید نوعی آمریت لازم بود تا ام سلمه به وضعیت بیوگی خود پایان دهد.

مدتی بعد، پیامبر کسی را به دنبال ام حبیبه یکی از زنان مؤمن که با شوهرش از مکه به حبشه مهاجرت کرده بود فرستاد. شوهر ام حبیبه مردی شکّاک و دائم الخمر بود که اسلام را به مذاق خویش خوش آیند نمی دانست، لذا در حبشه به مسیحیت گرویده و بدین طریق خود را از قید اسلام رها کرده بود. حال آنکه زنش همچنان به آیین نوین اعراب وفادار

مانده بود. افراط آن مرد در شرابخواری به مرگش منتهی شد و بیوگیِ ام حبیبه که دختر یکی از سران قبایلِ مخالفِ اسلام بود، محمد را به فکر ازدواج با او انداخت، بدین منظور که از این طریق پدر او را به سوی آرمان مقدس اسلام جلب نماید (٥٩). پیامبر به سرعت هیأتی را به دربار نجاشی (پادشاه حبشه) فرستاد تا بدین وسیله ازدواج خود را با ام حبیبه تسهیل نماید. نجاشی که بهترین روابط را با محمد داشت بی درنگ در انجام این خدمت کوشید و به آن زن که حبشه را به قصد مدینه ترك می کرد تا به شوهر جدیدش بپیوندد و از وضعیت نوین اش بسیار شادمان بود جهیزیه و مهریه هم بخشید.

داستان ام حبیبه نشان می دهد که زن پیش از اسلام در مقایسه با زن در جامعهء عربیِ برآمده از اسلام تا چه پایه آزاد بوده است. در حالی که شخصیت زن در جامعهء اسلامی به کلی در سایهء شوهر محو می شود می بینیم که ام حبیبه به رغم آنکه شوهرش ترکِ آیین کرده بود، همچنان دین خود را حفظ می کند. بگذریم که این امر تنها نمونه هم نبوده است. از طرف دیگر در صفحات بعد که موضوع مهریه را بررسی می کنیم خواهیم دانست که داستان ازدواجِ ام حبیبه با محمد در تثبیت حداکثر مهریهء ازدواج بی تأثیر نبوده است (٦٠).

سنت ها و مورخان اسلامی از وقوع یك ازدواج ویژه در سال پنجم هجری سخن می گویند که، چنانکه خواهیم دید، پیآمد مهمی در حصر و خانه نشین کردنِ (réclusion) زن داشت. روایت به طور خلاصه چنین است: محمد پسرخواندهء خود موسوم به زید بن حارثه را به همسریِ زنی بیوه به نام زینب بنت جَحش درآورده بود. یك روز که به دیدارِ فرزند ـ خوانده اش رفته بود، زنِ وی با لباسی نه چندان با حجب و حیا از او استقبال کرد. پیامبر که در نظر اول به او دل باخت، حاضر نشد به درون خانه برود و با عشق سوزان به زینب به خانهء خود بازگشت (٦١). از همان روز، طرح

ازدواج با او را ریخت به رغم آنکه آداب و رسومِ موجود در جامعه ازدواج با همسرِ پسرخوانده را نمی پذیرفت و ممکن بود از این لحاظ دشواری هایی پیش آید. روایات با آنچه در این باب در قرآن آمده حتی در جزئیاتِ داستان همخوانی دارد. اما برای ما دشوار است نظری قطعی در بارهء آنچه در نهان گذشته است ابراز داریم. آنچه مسلم است اینکه محمد به نحوی خالصانه صادق بود، زیرا صریحاً گفت که خداوند او را ملامت کرده است که چرا به رغم عشقی که نسبت به زینب در دل می پرورانده، خویش را بی تفاوت نشان داده است. در واقع، زید که نزد پیامبر آمده بود تا از ناسازگاری زینب شکایت کند محمد به او توصیه کرد که همسرِ خود را نگه دارد (٦٢). اما خداوند که از آنچه محمد در دل داشت آگاه بود او را سرزنش کرد که صمیمیت نداشته و عشق خویش را پنهان کرده است. لذا خداوند راز محمد را آشکار کرد و زینب را به همسریِ پیامبرش درآورد.

بنا بر این، با سپاسگزاریِ فراوان از خدای خویش که همیشه مراقب بود تا، به تعبیر ظریف عایشه در روایات، «بدون تأخیر پیامبر را به هوای دلش برساند» (٦٣) محمد به سوی همسرِ جدیدش روانه گشت. ازدواج بدون مهریه، بدون شهود و بدون اجازه صورت گرفت. این امتیازی منحصر به فرد بود که خداوند به طور ویژه به محمد داد. زینب حق داشت به ازدواجش که تا این حد مورد توجه خداوند قرار گرفته بود مباهات کند!

محمد زنان دیگری داشت که مستقیماً بر نهادهای اسلامی تأثیر نگذاردند. ما به ذکر سریع نام آنان بسنده می کنیم. پس از نبردِ بدر، محمد بیوه زنی را که شوهرش از لشکریان پیامبر بود و در جریان جنگ کشته شده بود به زنی گرفت. این زن نیز که زینب نام داشت هشت ماه با پیامبر بسر برد و تقریباً در سنِ سی سالگی درگذشت. به دنبال نبردی دیگر به نام نبرد مُرَیسی، محمد با کنیزی موسوم به جویریه ازدواج کرد و به مناسبت این عروسی، پدر و مادر جویریه را آزاد ساخت. پس از نبرد خیبر با زنی یهودی که در بین اسیران بود ازدواج کرد. روایاتی که در این باره در دست

است به جلوه ای از آداب دانیِ محمد نسبت به زنان اشاره دارند: محمد یك زانوی خود را بر زمین گذاشت تا صفیه، دختر جوان و زیبای اسیر بر زانوی دیگر پا گذارَد و بر شتری که ویژهء او آماده شده بود سوار شود (٦٤). آمدن صفیه، همسر تازهء محمد به حسادتی که الزاماً در خانواده های چند همسر بیداد می کند شدت بیشتری بخشید (٦٥).

بنا به روایاتی که مبهم و متناقض به نظر می رسند، محمد گویا با زن دیگری موسوم به ریحانه نیز ازدواج کرده است که به عنوان اسیر جنگی ربوده شده بود. ماهیت رابطه ای را که بین ریحانه و محمد وجود داشته به درستی نمی دانیم. برخی آن را ازدواج دانسته اند و برخی دیگر نوعی زناشوییِ غیر رسمی (٦٦). سرانجام در سال هفتم هجری، محمد آخرین همسر را به عقد خویش درآورد به نام میمونه. در صفحات آتی اهمیت این ازدواج را از نظر حقوقی بررسی خواهیم کرد.

زندگیِ خانوادگیِ محمد

بدین ترتیب، ۹ زن زندگی زناشوییِ شارع اسلام را تشکیل می دادند. ۹ زن در سنین متفاوت و روحیات متفاوت و زیباییِ متفاوت به محمد تعلق داشتند. سنن و روایات که همواره با اشتیاق تمام، پیامبر را تا کُنه زندگیِ خصوصی اش دنبال کرده اند، جزئیاتی از وضعیت درونیِ این ۹ خانه به ما ارائه می دهند. ما خواهیم کوشید به یاریِ این داده ها، تابلویی از این محیط ترسیم کنیم، اما به هیچ رو نباید فراموش کرد که این حکایت ها دقت حقایق تاریخی ندارند. ما این داده ها را به مثابهء درکی سنتی از زندگی در یك محیط عرضه می کنیم که در نظر مؤمنین مقام یك سرمشق [اُسوَهء] مقدس را دارا بود که می کوشیدند رفتار خود را با آن تنظیم کنند. این درك و

دریافت طی دو قرن نخستین هجری رفته رفته مشمول تحولاتی شد.

نخستین مشخصه ای که خانوادهء چند گانهء محمد را رقم می زند حسادت است، حسادتِ زنان بین خودشان، غیرتِ شوهر نسبت به آنان.

یکی از مؤمنین روزی گفته بود اگر زنش را با مردی ببیند، سرِ آن مرد را با اره خواهد برید و محمد که در آنجا حضور داشته به حاضران می گوید: «تعجب نکنید من از او غیرت بیشتری دارم و خدا از من هم غیرتی تر است» (٦٧). یك بار دیگر، پیش از آنکه خداوند به او دستور دهد که زنانش را از خروج از خانه منع کند مردی را که با عایشه همراه بوده غافلگیر کرده بود. عایشه که خشم را در چشمان شوهرش دید کوشید او را آرام کند و گفت که آن مرد جوان برادر شیریِ اوست ولی پیغمبر جوابی خشم آلود به زنش داد (٦٨).

غیرت محمد تا آنجا پیش رفت که بر زنانش، همانطور که گفتیم، ممنوع کرد که پس از او با دیگری ازدواج کنند. این دستور سختگیرانه را خداوند زمانی به او وحی کرد که شخصی به نام طلحة بن عبدالله ابراز علاقه نمود که پس از وفات پیامبر با عایشه ازدواج کند (٦٩). حکم الهی در این باره قاطع بود و همسران جوانِ محمد مجبور شدند پس از مرگ وی سالیان دراز به زندگی راهبه وار تن دهند (٧٠).

حاکم مصر زنی به نام ماریه (Marie) را به عنوان همبالین (concubine) به پیامبر اهداء کرده بود. حاکم پس از چندی مردی قبطی (مصری) را فرستاد تا خدمتگذار ماریه باشد. نقل می کنند که محمد گویا تا آنجا پیش رفت که از پسر عموی خود، علی، خواست آن مرد را بکشد زیرا وی متهم شده بود که با کنیز زیبای محمد روابطی پنهانی برقرار کرده است. اما علی که فهمید او خواجه است از کشتنِ وی درگذشت (٧١).

در صفحات بعد خواهیم دید که غیرتی بودن پیامبر با پیامدهایی که داشته قاعدتاً در تنزل موقعیت زن مسلمان نقش داشته است.

با وجود این، در کنار این خشمِ ناشی از غیرت که محمد از خود نشان

می داد، باید به نرمخویی و خوشرفتاریِ او نسبت به زنان، که می تواند نمونه و سرمشق باشد، نیز اشاره کنیم. علتِ چنین رفتاری آنگاه به خوبی آشکار می شود که دعواهای دائمیِ خانواده های چند همسر را به تصور درآوریم. بدیهی ست که شوهر برای آرام کردنِ دعواهایی که بین زنان برانگیخته شده از طریق نرمخویی و خوشرفتاریِ مناسب باید مداخله کند. یك روز عایشه با صفیه مشاجره کرده، یهودی تبار بودنِ صفیه را مایهء شماتتِ او قرار می دهد و به پدرِ خویش ابوبکر که مدافع پیامبر و اسلام بوده مباهات می کند.

محمد وقتی از این حادثه که احتمالاً در خانه اش فراوان رخ می داده مطلع می شود به صفیه توصیه می کند که غرور و تکبر عایشه را پاسخ گوید و او را دلداری می دهد و با لحنی نوازشگرانه خطاب به صفیه که مظلوم واقع شده بود می گوید: «تو چرا به عایشه جواب ندادی که پدرت هارون است و عمویت موسی!» (۷۲).

محمد را در روایات و سنن، به عنوان کسی توصیف می کنند که به رغم اقتدار الهی که از آنِ خود می دانست، در خانواده از خود مدارا و تحملی بی نظیر نشان می داد. برای او بارها پیش آمده بود که در مشاجره هایی که بین زنانش رخ می داد دشنام هایی نصیب اش شود و بی پاسخ بگذارد، هرچند قدرت دوگانهء پیغمبر و سلطان را یکجا در دست داشت.

از این شکیبایی و مدارای او یك نمونه به دست می دهیم: در یکی از غزوات، دوتن از زنانش او را همراهی می کردند: ام سلمه و صفیه. یك روز که حق و نوبتِ ام سلمه بود که محمد با او باشد، پیامبر با صفیه به گفت و گوی عاشقانه مشغول بود. ام سلمه که به خاطر پایمال شدنِ حق اش به شدت خشمگین شده بود این کلمات را خطاب به شوهرش گفت: «تو مدعی پیغمبری هستی، حال آنکه روزی را که متعلق به من است به گپ و صحبت با دخترِ یك یهودی می گذرانی» (۷۳) و محمد این دشنام را که خصوصیت

پیامبری اش را مورد تردید قرار داده بود بدون هیچ پاسخی تحمل کرد.

زمانی دیگر، این عایشه بود که در جریان گفت و گویی با شوهرش در اعتراض به صاف و راست نبودنِ رابطهء پیغمبر با خود، گستاخانه به وی دشنام داد. محمد کسی را به دنبال پدرزنِ خود ابوبکر فرستاد تا بین آندو داوری کند. در حضور ابوبکر، محمد به نرمی از زنش پرسید: «آیا اول تو داستان را مطرح می کنی یا من شروع کنم؟» عایشه که قهر کرده بود گفت: «تو می توانی شروع کنی به این شرط که جز حقیقت نگویی». ابوبکر دوست بزرگ محمد و مؤمن صدّیق آنقدر از این گونه سخن گفتنِ دخترش خشمگین شد که از موقعیت خود به عنوان حکَم خارج شده، به عایشه سیلی زد و فریاد کشید: «آیا ممکن است پیامبر چیزی جز حقیقت بر زبان راند؟» اما محمد به دفاع از زنش برخاست و به ابوبکر گفت «ما ترا برای چنین برخوردی به اینجا نخواسته ایم» (٧٤) و زن و شوهر با هم آشتی کردند.

چه دعواها که در این خانواده رخ می داد و زنان تا آنجا پیش می رفتند که علیه او همدست می شدند و چه صبری پیغمبر باید می داشت تا آن ها را تحمل کند! به همین مناسبت به داستانی نمونه اشاره می کنیم: محمد عادت داشت که پس از نماز ظهر، به زنان خود، به نوبت، سر بزند و از آن ها دیدن کند. یك روز بیش از آنچه عادت او بود نزد یکی از آنان توقف کرد، زیرا آن زن از او دعوت کرده بود از عسلی که از پدر و مادرش دریافت کرده تناول کند. زنان دیگر به خوبی می دانستند که در تأخیر محمد هیچ غرضی در کار نبوده، با وجود این، از سرِ حسادت، واکنش نشان دادند. سوده که سالخورده بود و نقش منفی اش در خانهء محمد معروف است، این حیله را به زنان جوان یاد داد که وقتی محمد به آنان نزدیك شود، کافی ست به این بهانه که از دهانش بوی نامطبوعی بر می خیزد او را عقب زنند. وقتی محمد نخستین بار با چنین واکنشی رو به رو شد صریحاً تعجب کرد و گفت: «من که چیزی جز کمی عسل نخورده ام!» و عایشه جواب داد: «شاید. اما چه بسا زنبورهای عسل روی گل های بدبو نشسته اند». از آنجا که دیگر

زنان او نیز همین حرف را به میان آوردند، محمد باور کرد عسلی که خورده بدبو بوده و سوگند یاد کرد که دیگر به آن لب نزند (۷۵).

نرمخوییِ محمد در قبال همسرانش، شاید بتوان گفت که ضرب المثل شده بود، به طوری که اگر زنی با شوهرش اختلافی پیدا می کرد حتماً رفتار محمد را به او یادآوری می نمود. چنین بود که عمر بن الخطّاب، این طرفدار سرسخت محمد، که با زنش به خشونت رفتار می کرد و تحمل رأی مخالف او نداشت، یك روز از زنش چنین جواب شنید: «تعجب می کنم پسر خطّاب، که تو دوست نداری کسی روی حرفت چون و چرا کند، حال آنکه دخترت (به نام حفصه که یکی از زنان پیغمبر بود) آنقدر با محمد چون و چرا می کند که تمام روز اوقاتش تلخ است (۷٦). عمر که ما او را به عنوان کسی می شناسیم که به زنان چندان احترام نمی گذاشته، احتمالاً از این واکنش زنش دلخور شده است.

مهر محمد نسبت به زنانش او را به آنجا می کشید که وقت فراغت خود راگاه به انجام کارهای خانه می گذراند (۷۷). بدین ترتیب، سنن و روایات که هیچ یك از جزئیات زندگی پیامبر را از قلم نمی اندازند، محمد را انسانی سرشار از مهربانی و لطف نشان می دهند. هرچند در مواردی نیز او را همچون انسانی سرخورده ترسیم می کنند که پس از مهربانی های بسیار و گرانقدر نسبت به زنان، دلسردی خود را بر زبان می آورد.

باورهای او در ضدیّت با زن

داوری هایی که سنن و روایات در بارهٔ زنان به پیامبر نسبت می دهند برخی به سود زنان است و برخی به زیانِ آنان. این داوری ها در مجموع، بازتاب عقایدی هستند که طی دو قرن نخستین هجری در جوامع مختلف

اسلامی رایج بوده است و خالی از فایده نیست اگر به اختصار بدانان اشاره کنیم:

یك روز که محمد به قضاوت مشغول بود، زنی شوهرش را متهم کرد که به او سیلی زده است. محمد خیلی ساده و همان طور که بین مردان قضاوت می کرد، قاعدتاً باید قانون قصاص را در این مورد به اجرا می گذاشت ولی تردید کرد که چنین کیفر سختی را نسبت به شوهر مقصر روا دارد. خداوند به او وحی کرد که قضاوتی به نفع مرد اعمال کند. در قرآن آمده است «مردان بر زنان مرجح اند» (۷۸) و اتهام رد شد.

این داوری قرآن همواره بر زبان مؤمنان جاری ست و مردان خود را قادر دانسته اند که تفوق خویش را بنا بر مشیت الهی استوار سازند.

یك روز که محمد با خود در بارهء زنان می اندیشید، متوجه شد که در بین مردان افراد مشهور و برجسته بسیار اند، حال آنکه کمتر کسی اززنان چنین است (۷۹) و این را در واژگانی بیان می کند که یادآور تعبیر کشیشان است: «در بین هزار مرد یکی را یافتم و در بین همهء زنان یکی هم نیافتم». در اینجا به آسانی می توان تأثیر مسیحیت را ملاحظه کرد زیرا هیچ دلیلی نمی توان یافت که چنین قضاوتی حقیقتاً از محمد بوده باشد. آنچه واقعی ست و اهمیت دارد این است که چنین داوری به صورت سنتی اسلامی و اصیل درآمده است.

محمد در بازگشت از یکی از سفرهای معجزه آمیزش، این خبر غم انگیز را به اصحاب داد که اغلب زنان به دوزخ می روند (۸۰). و وقتی یاران پیامبر تعجب کردند و از او دلیل خواستند گفت: «آن ها در قبال شوهرانشان ناسپاس اند و قدر نیکوکاری را نمی شناسند» (۸۱).

در زندگی روزمره نیز محمد زنان را موجوداتی تلقی می کند که باید از آنان برحذر بود. او به مرد توصیه می کند که هرگز با یك زن تنها نماند و فقط در حضور کسی که از خویشان زن باشد با او ملاقات کند. پیامبر که از حساسیت غیر عادی اش بی خبر نیستیم – حساسیتی که خودش به

خویش نسبت می دهد – به چنین خلوتی که می تواند فرصتی برای مداخلهء شیطان فراهم کند با نگاهی هراسان می نگرد (۸۲). او از وسوسه می ترسد و اندیشه اش را به نحوی بیان می کند که به تعبیر ترتولیان نزدیك است که می گوید: «زن، تویی دروازهء شیطان!» (۸۳).

محمد اعتماد چندانی به ارادهء زن ندارد. یکی از سپاهیان اسلام به پیامبر گفت: «زنم تنها به حج رفته است و من برای شرکت در فلان جنگ نام نویسی کرده ام». پیغمبر پاسخ داد: «برو همراه زنت به حج!» (۸٤).

او نه تنها معتقد است که اگر مردی با زنی در جایی تنها شود شیطان مداخله می کند، بلکه در نگاه سادهء مرد و زن به یکدیگر نیز مداخلهء شیطان می بیند و از آن هراس دارد. یك روز پیغمبر برای پاسخگویی به سؤالات مؤمنین مجلس عام ترتیب داده بود. در کنار دست او یکی از دوستانش که مردی بسیار خوش سیما بود نشسته بود. در همان حال، زنی با زیبایی فراوان که برای سؤال و مشورتی با رسول اکرم به آنجا آمده بود در بین جمعیت بود. همنشین خوش سیمای محمد نگاهش به آن زن افتاد. محمد که هوشیار بود چانهء همنشین اش را گرفت و او را واداشت از آن زن روی بگرداند و به گوشهء دیگری نگاه کند (۸۵).

همینجا بدنیست یادآوری کنیم این داستان که منحصر به فرد هم نیست نشان می دهد که زن در صدر اسلام در موقعیتی فعال تر و بهتر از آنچه موقعیت کنونی زنان مسلمان است می زیسته، زیرا آزاد و بدون حجاب [با چهرهء باز] در میان جمعیت بوده است. ما در صفحات آینده به این نکته بازخواهیم گشت و در اینجا به این نتیجه گیری بسنده می کنیم که قصص و روایات مربوط به عصر پیامبر زنان را در موقعیت اجتماعی مناسب تری، [در مقایسه با امروز]، به ما نشان می دهند.

اعتقاد به فرودستیِ زنان، به تبعیت از پیامبر، باعث می شود که به عهده گرفتنِ برخی کارها بر زن ممنوع گردد. وقتی محمد شنید که ایرانیان دختر

خسرو پرویز را به تخت شاهی نشانده اند فریاد برآورد «آن ها که بگذارند زنان بر آنان فرمان برانند، راه به جایی نخواهند برد!» (۸٦).

ما قبلاً از صحنه های حسادت که خانهء محمد را دچار تفرقه کرده بود سخن گفته ایم. عمر گفته بود: «زنانش گلوی او را می فشارند» (۸۷). آن ها گلوی یکدیگر را نیز می فشردند. یك روز در پی دعوایی بین زینب و عایشه، پیغمبر آهی کشید و گفت: «زن فتنه انگیز است!» (۸۸) و در جای دیگر گفته است: «زنهار، زنهار از زنان!» (۸۹).

باورهای او به سود زن

حکایاتی که نقل کردیم داوری پیامبر را در بارهء زنان به ما شناساند. اما سنت ها و روایات که فهرستی ست جامع از کلیهء آراء و عقایدِ جاری در دنیای اسلام طی دو قرن اول هجری، شخصیت دیگری نیز از محمد به ما نشان می دهد: شهسوار، حافظ و مدافع زنان. چنین بود که وقتی می فهمید شوهران عادت دارند زنانشان را کتك بزنند خشمگین می شد و می گفت: «عجبا، چطور شرم ندارند که زن خود را مانند برده ای کتك بزنند و سپس او را در آغوش کشند!» (۹۰).

اگر محمد فریاد می زند که «زن فتنه انگیز است» این را نیز می گوید که «زندگی ترکیبی ست از نعمت ها که بهترینِ آن ها زن پارسا ست» (۹۱).

پیامبر در عین آنکه نسبت به زنان به ما هشدار می دهد، سفارش می کند که خیرخواه آنان باشیم (۹۲) و اگر به توانایی زنان در حکومت کردن بر مردم قویاً شك می ورزد، در عوض، حق او را به عنوان صاحب اختیار «خانه و فرزندانش» به رسمیت می شناسد (۹۳).

خدای محمد که در برخی موارد به نظر می رسد جانب مرد را می گیرد در مواردی دیگر، نظری کاملاً مساعد به زن دارد. ام سلمه، یکی از زنان زیبای محمد، روزی به شوهرش می گوید: «چرا قرآن آن طور که از

مردان یاد می کند از ما یاد نمی کند؟» (۹٤). رسول اکرم این ملاحظه را جدی می گیرد و به همین دلیل است که از آن پس در آیاتی که بر او نازل می شود خطابِ خداوند «به مردان و زنان مسلمان و مؤمنین و مؤمنات» (۹۵) است.

محمد به رغم آنکه به عنوان یك عرب، به فرزندان عشق بسیار داشت، زنان را در مرتبه ای والاتر از فرزندان قرار می دهد: «زمانی که اصحاب از او پرسیدند چگونه در نماز از او به ستایش یاد کنند، پاسخ داد: «بگویید درود خدا بر محمد، زنانش و فرزندانش» (۹٦).

باز این زن است که می تواند قبل از هرچیز دیگر خواستار آن شود که شوهر از او مراقبت و حفاظت کند. محمد می گوید: «اگر پول را خرج همسر کنند، ثواب بیشتری دارد تا آن را صرف جهاد نمایند» (۹۷).

رسول اکرم که مصرانه می کوشد حقوق شایستهء زن را برای او تضمین کند، اظهار می دارد که: «آنچه تحقق اش از هرچیز دیگر مهم تر است، ایفای حقوقی ست که زناشویی بر عهده تان می گذارد» (۹۸).

حدیثی ازمحمد نقل شده که گفته است: «کسی که دو دختر را تا سن بلوغ بزرگ کند، جایش در روز قیامت در کنار من خواهد بود» (۹۹).

زن، زمانی که مادر شود باید از ستایشی بی نظیر برخوردار گردد. در واقع، به آسانی می توان نشان داد که در سراسر کشورهای مسلمان مشرق زمین و در بین کلیهء طبقات جامعه، مادر مورد احترام و تقدیس مذهبی ست. یکی از مؤمنان به محمد گفت: «من بسیار علاقه مندم که همراه با لشکر اسلام به جهانگشایی بروم». محمد از او پرسید: «آیا مادری داری؟» او جواب داد: «آری»، و پیغمبر به او گفت: «در مراقبت از او بکوش که بهشت زیر پای مادران است» (۱۰۰).

این احادیث برای اثبات این امر کافی ست که سنتی نیز وجود دارد که در آن پیامبر همچون حافظ و مدافع زنان بر ما آشکار می شود.

اینجا این پرسش پیش می آید که از آنچه گفتیم کدام یك اصالت دارد و به طور قطع از محمد به ما رسیده است؟ ما پیش از این خاطر نشان کرده ایم و در تاریخ تطبیقی نیز نمونه های فراوان آن را می یابیم که در سنن و روایات، گفتارها و اعمال بسیار زیادی به محمد نسبت می دهند که برخی مسلماً از او نیست و تنها انعکاس وضعیتی ست که جامعهء اسلامی در مرحلهء تکوین خود می زیسته و از اینجا ست اینهمه تنوع و تضادهایی که بروز کرده است. به همان ترتیبی که در جامعهء کنونی ما، هر گروه اجتماعی از تئوری های خاص خویش برای توجیه روش زندگی خود استفاده می کند، باید گفت که نقطه نظرات گروه های مختلف جامعهء اسلامیِ قرن های نخستین هجری در نظام های گوناگونِ سنن و روایات بیان گردیده و سپس در مجموعه ها و کتاب های شرعی گردآوری شده است.

II
حجاب و حصرِ زنان

تاریخ دینیِ حجاب، تاریخ اجتماعیِ آن، پژوهش های متن شناختی در بارهء تاریخ حجاب، مطالعهء تکمیلیِ تاریخی در بارهء حصر و خانه نشین کردنِ زنان

تاریخ دینیِ حجاب

۲۵ سال پیش بود که پروفسور اسنوك هورگرونژه در دانشگاه لیدن (هلند)، که اسلام شناس معروفی ست، اشتباهی رایج را نقد کرد (۱۰۱)؛ اشتباهی که شخصیت های دوراندیشی چون اشپرنگر نیز بدان دچار شده بودند. دانشور هلندی نوشته است: «عجیب است که می بینیم دانشوران اروپایی در قرآن به دنبال استدلال های مربوط به مسألهء حجاب می گردند. آن ها به آیهء ۵۳ از سورهء ۳۳ یعنی احزاب استناد می کنند، حال آنکه در اینجا نه صحبت از حجاب در میان است و نه از زنان مسلمان در کلیت خویش». این آیه در واقع، منحصراً به زنان پیغمبر مربوط می شود و خواننده در آن نمونه ای از استثناهای معدودی را می یابد که ما پیش از این، در آغاز فصل نخست ذکر کردیم.[۲]

۲- آیهء دیگری هم در قرآن هست معروف به آیهء حجاب، آیهء ۳۱ از سورهء ۲٤ (نور). با اینکه در اینجا نیز صریحاً دستوری برای حجاب (به معنای رایج) نیست ولی برخی مفسران

قاسم امین نویسندهء معاصر مصری نیز در کتابی که مردم مصر را به رهایی زنان فرا می خواند، خاطرنشان می کند که محمد بین زنان خویش و زنان دیگران کاملاً تمایز قائل بوده است. کسانی چون داوود، سلیمان، محمد که به اصطلاح از طبقهء مقدسان بوده اند همواره می دانسته اند که چگونه امتیازاتی را در رابطه با تعداد زنان خویش و رفتار و زندگی آنان برای خود حفظ کنند.

تا آنجا که به نظر نگارنده بر می گردد، گمان ما بر این است که رابطه ای نزدیك بین حصر و خانه نشین کردنِ زنان و مسألهء طبقات اجتماعی وجود دارد. در کشورهای مسلمان مشرق زمین، طبقات مرفه که خوش دارند آنچه را که اروپاییان «حرمسرا» می نامند برای خویش سامان دهند، عمیقاً با طبقهء زحمتکشان و کارگران [در برخورد با زنان] تفاوت دارند. در بین طبقهء کارگر، هرکسی معمولاً یك زن، منحصر به فرد، دارد که در زندگی محقر خود با او شریك است. زن یك کارگر به هیچ رو قابل مقایسه با زن

آن را به درجات مختلف و گاه متناقض به نفع حجاب تفسیر کرده اند (نك به توضیح این آیه در ترجمهء قرآن. خرمشاهی، ص ٣٥٣ – م.) شایان ذکر است که در صدر اسلام، به هیچ رو حجاب زن به معنایی که امروز رواج دارد و رژیم جمهوری اسلامی بنا به مصالح سیاسی اش آن را اجباری کرده است وجود نداشته و نمونهء آن ضرورت باز بودن صورت زن در مناسك حج است. در کتاب تحریر الوسیله، رسالهء عملیهء مهم و اصلی آیت الله خمینی (که زمانی آن را مبنای قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران معرفی می کردند) پوشاندن صورت را برای زن در مناسك حج حرام دانسته است: [مورد هیجدهم از آنچه در حج حرام است] «پوشانیدن زن است روی خود را به نقاب و برقع و مانند اینها حتی بادبزن. و احتیاط واجب آن است که روی خود را با چیزهایی که متعارف هم نیست نپوشاند مانند گیاه و گل... «مسألهء٣٤: پوشانیدن سر برای نماز بر زن واجب است و پوشانیدن مقداری از اطراف صورت به عنوان مقدمهء (پوشانیدن سر)، واجب است لیکن وقتی از نماز فارغ شد فوراً باید از روی (اطراف) صورتش بردارد.» (نك به ص ٢١٧ از جلد دوم تحریر الوسیله، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعهء مدرسین حوزه علمیه قم – م.)

متعلق به طبقهء مرفه نیست که مرد او را تحقیر می کند و برای اغراض خودخواهانهء خویش وی را نگهداری می نماید. برعکس، زن یك کارگر همان اندازه آزاد است که شوهرش. او در فعالیت، در عواطف و در اندیشهء مبارزهء مشترك سهیم است و همدوش شوهر برای امرار معاش کار می کند.

ابتدا مسألهء حجاب را از نظر دینی بررسی کنیم. از نظرات آقای اسنوك هورگرونژه بهره بگیریم: وی خاطرنشان می کند که حکم قرآن در سورهء احزاب آیهء ۵۳ منحصراً به زنان پیغمبر مربوط می شود و نیز می گوید *حجاب* که پیغمبر برای زنانش مقرر کرده الزاماً همان حجابی نیست که در کشورهای مسلمان متداول است. استاد هورکرونژه همچنین خاطرنشان می کند که دین به هیچ رو دیدنِ صورت زن را ممنوع نمی کند، چنانکه برخی از مناسك حج ایجاب می کند که زنان صورت و دست های خود را نپوشانند. در بارهء این مناسك، آراء کلیهء فِرَق اسلامی با هم تطابق دارد. علاوه بر این، شافعی ها * معتقدند که سنت است (یعنی ترجیح دارد) مرد زن را قبل از ازدواج ببیند. مردی به محمد خبر داد که با زنی نامزد شده است و پیغمبر توصیه کرد او را ببیند (۱۰۲).

ممکن است از خود بپرسیم چه شده که احکامی به این صراحت، ارزش عملیِ خود را دست کم در برخی از کشورهای مسلمان به کلی از دست داده و چگونه است که خانه نشین کردنِ زنان تا این حد توانسته تشدید شود. چطور می توان توضیح داد که اخلاق و آداب در برخی کشورهای اسلامی و در برخی طبقات اجتماعی دیدنِ صورتِ زنان را اکیداً ممنوع می کند (به استثنای بستگان نزدیك که قانون آن ها را مستثنی کرده است)؟ تنها توضیح ممکن این است که نظام اجتماعی در این ممنوعیت نقش داشته است. شاید هم از سوی دیگر، تحولی که به تعمیم حصرِ زنان انجامیده تا حد اندکی تحت تأثیر نوع رفتار شخصیِ محمد نسبت به زنانش بوده است،

هرچند متون مربوطه صریحاً تنها زنان محمد را مشمول این حکم قرار می دهد و دیگران را به اجرای آن فرا نمی خواند. سرانجام این را نیز باید گفت که یکی از آیات قرآن به زنان توصیه می کند که لباسی شایسته به تن کنند (سورهء احزاب آیهء ۵۹) و ما پیش ازاین اشاره کرده ایم که محمد برای پیشگیری از هرگونه وسوسهء شیطانی، ممنوع کرده است که مرد با زنی نامحرم تنها بماند. باری از این جوانه ها، رسمی پدید آمد و توانست در برخی از کشورها و طبقات رشد و گسترش یابد، حال آنکه در برخی دیگر پا نگرفت. بعضی از محافل اجتماعی، حجاب و آنچه را که با آن همراه است موافق حال خویش یافتند و محافلی دیگر آن را نپذیرفتند. دلایل این اختلاف ها را تحلیل تاریخی و اجتماعی باید تعیین نماید. موضوع کنونی بحث ما صرفاً ردیابیِ تاریخِ تئوری های دورهء محمد است که بر کارکرد اخلاق و آداب مسلمانان تأثیر می گذارد. بنا بر این، به بحث خود بر می گردیم. بر اساس آنچه در سنن و روایات آمده کسی که به پیامبر توصیه کرده زنانش را در خانه حبس کند عمربن الخطاب یکی از دوستان او ست: «ای رسول خدا، زنانت هم با مردان درستکار و هم با مردان نادرست برخورد دارند. کاش به زنانت که ام المؤمنین (مادر مؤمنین) اند دستور می دادی که در خانه بمانند» (۱۰۳). بنا به روایاتی دیگر، وی خطاب به پیغمبر که در دادن چنین دستوری تردید می کرد گفته است: «زنانت را در خانه حبس کن» (۱۰٤) و عمر گویا از هیچ وسیله ای برای ترغیب محمد به اخذ چنین تصمیمی فروگذار نمی کرده است (۱۰۵).

کاملاً ممکن است که محمد بنا به درخواست دوستش، حکمی الهی را تدوین کرده باشد تا در ارتباط آزاد بین زنان و مردان مانع ایجاد کند. بنا به سنن و روایات، این دستور در سال پنجم هجری در شب زفاف پیامبر با زینب دختر جحش نازل شد. ما در فصل پیشین از این ازدواج سخن گفتیم. اکنون باید به آن بازگردیم و آن را پی گیریم و روایات مربوط به آن را بازگوییم.

بنا بر روایات، محمد در جشن عروسی خود با زینب، بسیاری را دعوت کرده بود (۱۰٦). مهمانان به جای اینکه پس از صرف شام خانه را ترک کنند، آنجا باقی ماندند. محمد از صمیم دل آرزو داشت که مهمانانِ بی ملاحظه از آنجا بروند. او با ترک محل و رفتن به دیدار زنانِ دیگرش صریحاً این تمایل خود را به رفتن مهمانان نشان داد. اما آن ها هیچ توجهی نکردند و بی دغدغه در اطاق تازه عروس باقی ماندند، در حالی که عروس در گوشهء اطاق تنها نشسته بود. محمد انتظار داشت که وقتی به خانه بر می گردد آن ها رفته باشند، اما دید که هنوز جا خوش کرده به حرّافی مشغول اند.

وی که می خواست از شر آنان خلاص شود و آنطور که معروف است با حیا و کمرو بود چاره ای نداشت جز کمك گرفتن از خدا که برعکس، کمرویی نمی شناخت. اینجا ست که خداوند بسیار به موقع، به رسولش دستور داد به آن مردان اطلاع دهد که مراسم جشن را طولانی نکنند و نیز با زنان پیغمبر مستقیماً سخن نگویند مگر آنکه بین آنان حایلی باشد تا نتوانند به زنان نگاه کنند. چنین است داستان در شکلی که عموماً پذیرفته شده است؛ داستانی که یکی از ضوابط اخلاقی الهی را که مبنای نظریهء حصرِ زن و حجاب است تشریح می کند. وانگهی، سنن و روایات در بارهء جزئیات این داستان دقت کافی ندارند. بنا به روایتی آن مردان در خانهء ام سلمه بوده اند (۱۰۷). روایتی دیگر می گوید که عایشه همراه با شوهر و مهمانانش بوده و محمد وقتی دیده است که دست زنش به دست یکی ازمهمانان خورده منقلب می شود (۱۰۸) و روایتی دیگر حکم الهیِ حصرِ زن را به درخواست و اصرار عمر نسبت می دهد (۱۰۹). اینکه حقیقت جزئیات این روایات چیست، در بحث ما اهمیت چندانی ندارد. اصل موضوع این است که محمد می خواسته آزادی زنان خودش و فقط همین ها را محدود کند به طوری که این دستور جزئی از قانونی استثنائی بوده صرفاً در خدمت

رسول اکرم.

بنابراین، این حکم را که صرفاً به محمد و خانوادهء او مربوط می شود رها می کنیم و به بحث دیگری که کلی تر است می پردازیم. به قرآن، سورهء احزاب، آیهء ۵۹ اشاره کنیم: «ای پیامبر به همسرانت و دخترانت و زنان مسلمان بگو که جِلباب های خود را روی پیشانی خود بکشند، که بدین وسیله احتمال بیشتری هست که شناخته شوند و کسی متعرض شان نشود» (۱۱۰).

ابتدا باید گفت که بنا به گفتهء فرهنگ نویسان، *جلباب* (تقریباً مانند *خِمار*، *ملیّه*، *ردا* و حتی *ازار* که نام هایی هستند برای انواعی از لباس) به معنای پوششی ست که هنگام خروج از خانه بر تن می کنند، بدین مفهوم که این آیه حکمی را در بارهء پوشش زنانی که از خانه هاشان خارج می شوند بیان می کند و هدف از آن این است که به آنان سر و وضعی بدهد تا از زنان غیر آزاد (کنیزان) یا زنان طبقات فرودست که به هنگام خروج از خانه چیزی علاوه بر لباسِ خانه بر خود نمی افکنند، متمایز گردند.

این فرمانِ قرآنی به وضوح حاوی هیچ حکم کلی نیست که پوشیدن صورت را بر زن مقرر کند و مستلزم آن باشد که به خود زحمتی بیهوده بدهیم و بخواهیم از این متن [آیه] برای توضیح و توجیه استفاده از حجاب در برخی کشورهای اسلامی دلیلی استنتاج کنیم. با وجود این، باید اذعان داشت که در نهایت، می توان آن را دست کم منشأ ضرورتِ پوشیدنِ نوعی لباس تشخیص داد که فکر تهیهء البسه ای کمابیش متناسب با پوشیدنِ چهره از آن گرفته شده است.

این متن، متنی قانع کننده برای حکم حجاب نیست، اما الحق، برای نشان دادنِ تمایز بین طبقات متن قانع کننده ای ست. خدای قرآن با امر کردن به زنان مؤمن که لباسی ویژه بپوشند، می خواسته که آنان از کنیزان متمایز باشند. همهء سنن و روایات (۱۱۱) در این امر متفق القول اند. بنا بر آنچه آن ها همگی گزارش کرده اند زنان پیغمبر که ناگزیر بودند شب هنگام برای

قضای حاجت از خانه بیرون روند مورد تعقیب مردانی عاری از اخلاق قرار می گرفتند که قصد مزاحمتِ آنان داشتند. زنان از این امر نزد محمد شکایت کردند. متهمان پوزش خواستند که اشتباه کرده و زنان آزاد را برده پنداشته اند. برای پیشگیری از چنین اشتباهی بود که محمد مقرر کرد زنان آزاد با پوششی که بر تن می کنند خود را از کنیزان متمایز سازند.

کوتاه سخن اینکه دین و قانون دینی، دست کم مستقیماً ربطی به مسألهء حجاب ندارند.

آنجا که مسأله به جهان اسلام بر می گردد، اگر بتوان بین آداب و رسوم از یك طرف و دین از طرف دیگر فرق گذاشت و از آن ها تعریفی معین ارائه داد، می توان گفت که احکام مربوط به وجوب حجاب، بیشتر معلول آداب و رسوم است. هرچند در تاریخ دین اسلام جدا کردن نقطه نظر اجتماعی از نقطه نظر صرفاً دینی غالباً بسیار دشوار است. اسلام رسالت خود را قانونمند کردنِ زندگیِ مؤمنین حتی در جزئیات آن می داند ولی در جریان گسترش تاریخی اش، خود را ناگزیر دیده است که با ملزومات اجتماعی و اوضا ع متضاد واقعیت زندگیِ انسانی انطباق یابد.

اگر با اتکاء به سنن و آیاتی از قرآن که ذکر کردیم، از اسلام بخواهیم حکم حجابِ زنان مسلمان را توجیه کند، در پاسخ، به عرف یا اجما عِ جامعهء مسلمانان متوسل می شود (۱۱۲). این عرفِ مسلمانان را به مثابهء یك اصلِ دینی مطرح می کنند تا به یك نهاد [اجتماعی] نیروی قانونی ببخشند. حال آنکه وقتی امور را از نظر سنتی بنگریم تصدیق خواهیم کرد که اگر مدعی حمایت از این نظر باشیم که حجاب منشأ دینی دارد منظورمان در اینجا نمی تواند دینی متغیر، دینی که در معرض تحول و تغییر است باشد چرا که، در واقعیت امر، ما نظرمان را بر پایهء عرف مسلمانان استوار کرده ایم. بنا بر این بهتر است خود را در جدلی بیهوده و یك دور آشکارا باطل سرگردان نکنیم و اشیاء را به نام خودشان بنامیم و بگوییم که حجاب امری ست ناشی

از آداب و رسوم.

تردید نمی توان داشت که در نخستین ربع قرن اول هجری، حجاب و حصرِ زنان هیچ انگیزهء دیگری جز آنچه در بالا گفتیم یعنی تمایز بین طبقات اجتماعی نداشته است. روزی عمر، خلیفهء معروف، زنی غریبه را در خانهء خویش می بیند که *جَلباب* یا *شال* به تن داشت. خلیفه جرأت نکرد به خانه وارد شود. چند لحظه بعد زن غریبه خارج شد. آنگاه عمر از زنش پرسید او که بود. زنش پاسخ داد: کنیزی متعلق به فلان خانواده. عمر خشمگین شد و ممنوع کرد که کنیزان مانند زنان آزاد لباس بپوشند و جلباب به تن کنند که سر و پیشانی را می پوشاند. این دستور خلیفه که در مدینه رسمیت یافت، اصلی را که در حکم قرآن آمده بود مورد تأکید قرار داد و آن را ساری و جاری ساخت، به طوری که از آن پس، زنان دقیقاً در دو دسته: آزاد و کنیز از یکدیگر متمایز گشتند (۱۱۳).

تاریخ اجتماعیِ حجاب

هرچه عقیدهء اسلامی در طول زمان و در سرزمین های مختلف تحول می یافت و پیشروی می کرد تمایز بین طبقات مختلف ژرف تر می شد و حجاب و حصرِ زنان اهمیتی فزاینده می یافت. بعدها اسلام سرزمین های دیگری فتح کرد، بر شمار کنیزان افزوده شد و زنان آزاد هرچه بیشتر گرفتار پی آمدهای تأسف بار قواعد مربوط به حجاب و حصر شدند.

در این دوره بود که اسلام از یك طرف ایران و بین النهرین را گشود و از طرف دیگر سوریه را که از هفت قرن پیش از آن در اشغال رومیان بود. در سمت غرب، عمروعاص سردار سپاه اسلام پیروزی های سریع به دست آورد و مصر و منطقهء نوبه [واقع در شمال شرقی آفریقا] فتح شد و بدین ترتیب، طی حدود بیست سال امپراتوری عرب به نحوی چشمگیر گسترش یافت. فاتحان در تماس با دیگر تمدن ها قرار گرفتند. آن ها امتیازات فاتحان

را برای خویش حفظ می کردند و زنانشان را تحت نظام رقتبار حصر نگه می داشتند تا از زنان دیگر متمایز باشند.

اصل جدایی و تمایز که محمد به صورت یك نظام برپا کرده بود پی آمدهایی تلخ به بار آورد. تشخص حجاب به زودی در طبقات بالای جامعهء مسلمان عمومیت یافت؛ اما سرشت انسانی نیز ملزومات خود را دارد و می داند که چگونه به رغم سختگیریِ آداب و رسوم، به رغم نابسامانی های اجتماعی که انسان را گاه از وضعیتِ عادی و توازن منظمِ سرنوشتِ بیولوژیك اش دور می کند، راه های برون رفت و رهایی را بیابد.

اینجاست که می بینیم مردم مکه، یعنی اهالی پایتخت (متروپل) مقدسِ اسلام به سرعت توانستند – بنا بر برخی تواریخ – وسیله ای بسیار ساده بیابند و به خاطر منفعتی که در عمل داشتند، مدتی خود را از سختگیری های مربوط به حصر زنان خلاص کنند. بنا بر آنچه پروفسور اسنوك هورگرونژه نقل کرده، یکی از وقایع نگاران به نام فقیهی* روایت می کند که در مکه، زنانِ جوانِ خواستار ازدواج بدون حجاب از خانه خارج می شدند و یك بار دورِ خانهء کعبه طواف می کردند تا فرصتی برای مردان فراهم شود و کسانی که مایل اند از آنان خواستگاری کنند (۱۱۴).

کاملاً ممکن است که این مسأله از بقایای رسم و عادتی قدیمی بوده که به رغمِ گرایش عمومیِ جامعهء مسلمان به خانه نشین کردن و حصر زنان همچنان حفظ شده بوده است. هرچه باشد، این رسم و عادت که احتمالاً در قرن های اول و دوم هجری وجود داشته تا حدی می توانسته زیان ها و عواقب رسم و قاعده ای را که با منافع مردان سازگاری نداشته جبران کند. اما به مرور که وضعیت زن بدتر شد و آداب و رسوم سخت تر گشت و به تدریج سرزمین هایی را نیز که اسلام ابتدائی را می شناختند در بر گرفت، این چارهء موقت رو به زوال رفت.

در یمن، یکی از امیران قرن سوم هجری، به نام امام یحیی الهادی

وقتی فهمید که اهالی شهر العصوم [Al Assoum] قواعد اکید اسلام راجع به مناسبات جنسی و زناشویی را رعایت نمی کنند لازم دید که آداب و رسوم سختگیرانه را بر آنان تحمیل نماید. لذا دستور داد که زنان در همه جا حجاب بپوشند و ممنوع کرد که حتی زنان چادرنشین با صورت باز به بازار بروند (۱۱۵).

تقریباً در همان دوره در مصر مشاهده می کنیم که حصرِ زنان با شدتِ تمام اجرا می شود. مورخ مصری، ابن ایاس(Ibn Iyas) * می گوید که امام شافعی* [یکی ازائمهء چهارگانهء اهل سنت] در وصیتنامه اش خواسته بود که زنی به نام نفیسه از نوادگان پیغمبر بر جنازهء او نماز بخواند. وصیت او را رعایت کردند و نفیسه بر جنازهء او نماز گزارد ولی با پرده ای که کشیدند او را با تابوت میت از جمعیت حاضر جدا نمودند (۱۱٦).

در قرن نهم هجری، زمانی که نظام خانه نشین کردن و حصر زنان در اوج خود بود، سلطان مصر خروج زن را از خانه به هر بهانه ای که باشد ممنوع کرد، مگر برای زن مرده شور (۱۱۷). ملاحظه می کنیم که چقدر از دوره ای که محمد به زنان اجازه می داد در مسجد نماز بگزارند و صورت و دستشان باز باشد فاصله داریم.

پژوهش هایی فیلولوژیك در بارهء تاریخ حجاب

هرچه وضعیت شوم و تیره بخت زن در جهان اسلام بدتر می شد، لباس زنانه نیز تحت تأثیر همین نظام حصرِ زن پیچیده تر می گشت.

در صدر اسلام که اغلب اعراب هنوز چادرنشین بودند و روستاها از چادرهایی تشکیل می شد که در صحرا برپا داشته بودند، از هنر خیاطی کسی چیزی نمی دانست. تقسیم کار چندان در عمل دیده نمی شد و یك بافنده به تنهایی همهء کار را انجام می داد. بین لباس زنان و مردان چندان

فرقی نبود و لباس در پیراهن بلند و یك تکه ای خلاصه می شد که تمام بدن را دربر می گرفت.

بعدها، اعراب فاتح در جریان کشورگشایی های خود انواع پوشش و لباس و بسیاری از تجملات را از مردمان مغلوب وام گرفتند. ابن صیدا* سیاههء اقلامی را ارائه کرده است که نشان می دهد آنان چه چیزهایی را از ایرانیان و رومیان گرفتند (۱۱۸).

در اسپانیا، اعراب به ویژه در آخرین دورهء امپراتوری خود، آنطور که دوزی (Dozy) می گوید (۱۱۹) بخش مهمی از طرز لباس و پوشش شهسواران (شوالیه های) مسیحی را اخذ کردند. در اینجا پاراگرافی را که این نویسنده به لباس زنان اختصاص داده عیناً نقل می کنیم: وقتی فیلیپ دوم ممنوع کرد که مورهای (les Maures) اسپانیا [یعنی آن ها که تبار شمال آفریقایی داشتند، مانند بربِرها، اعراب، موریتانیایی ها] لباس ملی شان را بپوشند، یکی از مورها موسوم به مارمول فرانچیسکو نونیزمولی چنین گفت: «لباس زن های ما به هیچ رو به سبك «مور» ها نیست، بلکه لباس شهرستان است مثل لباس کاستیل. آرایش مو، لباس و کفش مسلمانان در همهء کشورها یکسان نیست. چه کسی می تواند منکر این شود که لباس زنانِ مورهای آفریقا و زنان ترك از لباس زنان غرناطه به کلی متفاوت است؟» (۱۲۰).

وقتی نام چند نوع لباس را که در زمان محمد معمول بوده و از سنن و روایات کهن به دست می آوریم با آنچه بعدها معمول شده مقایسه کنیم، پیچیدگیِ فزایندهء لباس و پوشش به وضوح بر ما آشکار می شود. دوزی در «فرهنگِ نامِ لباس های اعراب» شمار قابل توجهی از اشیاء مربوط به لباس و پوششِ زنان و مردان را ذکر می کند و به منشأ خارجی آن ها اشاره می نماید. ما از بین لباس هایی که در قرن اول هجری پوشیده می شد تنها به آن هایی می پردازیم که در احکام قرآنی آمده و به موضوع

پژوهش ما در بارهء حصرِ زنان مربوط می شود.

بر اساس شناخت کنونی ما از زندگی و آداب و رسوم اعرابِ عصر پیش از اسلام، می توان به نحوی تقریباً قاطع گفت که در آن زمان هیچ قطعه لباسی که هدفش پوشاندن صورت زنان از نگاه مردان بوده باشد وجود نداشته است. چنانکه دربارهء جامعهء عرب در زمان محمد، جامعه ای که او قوانین اش را به آن دیکته کرد، نیز می توان همین سخن را با قاطعیتی بیشتر اظهار داشت.

در فصل پیشین اشاره ای داشتیم به اینکه محمد همراه با همسر اول و پسرعموی جوان خود برای ادای نماز جماعت به کعبه می رفتند. زنان تا آنجا در زندگی مشترکِ عمومی مشارکت می ورزیدند که باعث نگرانی مردان [مکه] می شد، به طوری که آن ها می ترسیدند زنان و فرزندان شان جذب آئین جدید شوند (۱۲۱).

هیچ چیز مانع از این نمی شد که روابط نزدیك و عادی روزمرهء زندگی بین دو جنس جریان داشته باشد. از این نقطه آغاز و از چنین وضعیتی که با نگاه مدرن هیچ امر عجیبی در آن ملاحظه نمی کنیم، به تدریج به حالتی از جدایی شدید بین مردان و زنان رسیده ایم.

ابتدا محمد مقرر کرد که زنان آزاد با پوشیدنِ «جِلباب» خود را از کنیزان متمایز سازند. او این تکلیف را در حکمی قرآنی، که پیش از این نقل کردیم، بیان نمود (۱۲۲). برای این *جلباب*، محدثین و مفسرین سنت توضیح کافی نداده اند. از آن پس، مباحثات فراوان برانگیخته شد که پی آمد آن ها وخامت بیشترِ اوضاع و خواری و تحقیرِ بازهم بیشترِ زنان بود.

اگر مسأله را به نحوی عمیق تر و با برخورد انتقادیِ بیشتری بررسی کنیم ممکن است بتوانیم شکل این *جلباب* را تعیین کنیم و در نتیجه بتوانیم لباس زن را آنطور که محمد منظور داشت به تصور درآوریم. واژهء *جلباب*، آنطور که در فرهنگ لغت آمده، دقیقاً به معنای پیراهن است. جوهری* – لغوی معروف – معتقد است که *جلباب* لباس رو بوده شبیه شال بزرگ یا

مانتویی که به آن *ملحفه* می گویند. ابن صیدا در کتاب *مُخَصَّص* می گوید که *جلباب* به معنای *ملایه*، نوعی مانتو است (۱۲۳). این مانتو را *مِرط* (mirt) نیز می نامند. به عقیدهء جوهری *مِرط* مانتوی ست از پشم یا از پنبه و ابریشم که برای پوشش بدن به کار می رود. ابن صیدا * نیز همین نکته را بدین نحو بیان می کند: مرط مانتویی ست که از آن به عنوان *ازار* استفاده می کنند.

از این بررسیِ کوتاهِ لغوی به سادگی می توان استنتاج کرد که *جلباب* می تواند پیراهن باشد یا مانتو یا شال. معنای پیراهن را بلافاصله باید کنار گذارد زیرا با حکم قرآنی انطباق ندارد. در واقع، قرآن به زنان مؤمن دستور می داده که *جلباب را روی سر* خود بکشند، حال آنکه پیراهن با توجه به شکلی که دارد به وضوح مشمول چنین قاعده ای نمی شود. برعکس، لباسی که شکل مانتو یا شال دارد کاملاً با آن مناسب است. بنابر این، حق داریم واژهء *جلباب* را به شال یا مانتو ترجمه کنیم. مضافاً بر اینکه این ترجمه از این لحاظ درست تر است که مِرط لباسی عمومی بوده که زنان روی لباس های دیگرشان می پوشیده اند. خلاصه آنکه در اینجا به هیچ رو سخن از قطعه لباسی نیست که مخصوصاً برای پوشیدنِ صورت باشد: *ازار* یا *جلباب* را صرفاً به گونه ای می پوشیده اند که سر و بخشی از صورت را بپوشاند تا آنطور که محمد می خواسته است نشان تمایز زنان آزاد باشد.

دو سه سال پس از تکلیف حجاب، محمد قاعدهء حصر و خانه نشینی را برای زنان خود وضع کرد. این دو فرمان که به یکدیگر وابسته اند، به گونه ای یکدیگر را تشدید کردند و در فاصله ای اندك اهمیتی چنان زیاد پیدا کردند که با بردِ نسبتاً محدودشان در آغاز کار تناسبی نداشت. واضح است که در آغاز کار امکان داشت که فرد آن ها را رعایت نکند و خدشه ای هم به دین اش وارد نگردد. ولی چنانکه خواهیم دید این اهمیت از آنجا حاصل شد که نهادهای همزمان، مانند برده داری، برای آن قواعد نقش مساعدی ایفا

کردند. اما سخن فعلی ما محدود به مسألهء حجاب و لباس هایی ست که به ویژه برای پوشاندنِ صورت ایجاد شده است.

پیش از این گفتیم که نزد اعرابِ زمان محمد قطعه لباسی وجود نداشت که هدف خاص آن پوشاندن صورت زن باشد. در سنن و روایات، زمانی که از پوشش زنانه صحبت می شود چیزی جز *ازار* و *جلباب*، جز *درع*[۳] یا پیراهن، جز *خمار* (نوعی روسری) مورد نظر نیست. با اطمینان می توانیم گفت که این لباس ها را همهء زنان در زمان محمد می پوشیده اند (۱۲٤). نوشتارهای آن دوره از چیز دیگری جز این ها سخن نمی گویند. آن ها تا چندی پس از وفات محمد نیز به عنوان لباس های کلاسیك باقی ماندند (۱۲٥).

اما در قرن های اول و دوم هجری «نقاب» و «برقع» وارد آداب و رسوم شد. این ها دو نوع حجاب اند که هدف از آن ها پوشاندنِ صورت است. در اینجا توضیحی را که دوزی (Dozy) در این باره می دهد می آوریم و سپس آنچه را که خود در بارهء تاریخ این حجاب ها یافته ایم ذکر خواهیم کرد.

دوزی می گوید: «تا اینجا ما به اصطلاحی دست نیافته ایم که به معنای حجابی برای زنان باشد که در آن دو سوراخ برای چشم تعبیه کنند. با وجود این، چنین حجابی باید معمول بوده باشد زیرا سیاحان از آن سخن می گویند. فعل نَقَبَ در عربی و در عبری به معنای سوراخ کردن perfovarit است [perforer در فرانسه به همین معنا]. بنابر این، طبیعی می نماید که بتوان فرض کرد واژهء نقَب معنای velum cuit sunt foramina را بیان کند. همین نکته را ابن جنّی * صریحاً چنین تأیید می کند: النقاب ان تعمد المرأه الی برقع فتنقب منه موضع العین: نقاب این است که زن برقعی بر چهره

۳- *درع: پیراهن بلند نازکی که برخی روحانیان و کاهنان... روی لباس خویش پوشند. (المنجد)* و نیز به معنی زره *(فرهنگ معین)* م.

زند و جـــای دو چشم را در آن تعـــبـــیـــه کند *Commentaire sur les*) *poésies de Motenabbi*, m. 126, p. 220)

در ســـفـــرنامـــهٔوان گـــیـــســـتله *T Voyage van Mher Joos van*) *Ghistelet*, p. 23) می خوانیم:

«زنان روســـتـــایی جلوی صـــورت قطعـــه پارچه ای می اندازند کـــه دو سوراخ در آن تعبیه شده و از خلال آن ها می توانند ببینند». بلون (Belon) نیز در Observations p. 233 همین را می گوید: «روشی که روستائیان عرب و مصری دارند نوعی ماسك است، بسیار زشت؛ زیرا تنها چند پارچهٔ پنبه ای سیاه یا به رنگ دیگر را جلوی چشم می گذارند که جلوی صورتشان آویزان است و به سمت چانه باریك می شود، مثل دهان بندی موسوم به barbute که دوشیزگان از آن استفاده می کنند و برای آنکه بتوانند ببینند دو سوراخ مقابل چشم در آن تعبیه می کنند. به طوری که آن ها با چنان نقابی بر چهره شبیه کسانی می شوند که روز جمعهٔ مقدس در رم یا اوینیون به دوئل می پردازند (نك. به Pietra della Valle, Viaggi, t.I, p. 187). شـــاهزاده Radzivill نیـــز (نك. به *Jerosolymitana peregrinatio*, p. 187) در سخن از دختران روستا می گوید: «حجابشان یك تکه پارچهٔ پنبه ای ست که در آن مقابل چشم سوراخ هایی تعبیه می کنند؛ باد به آسانی حجاب را بلند می کند و دیدن صورتشان سخت نیست» در کتابی تحت عنوان *A Relation of a Journey Begun*, An. DOM 1610, p. 209 چنین می خوانیم: زنان روستایی «صورت را با قطعه پارچه ای می پوشانند بسیار زشت، و در آن در مقابل چشم سوراخ هایی تعبیه می کنند». در گزارش کوپن (Coppin, *Le Bouclier de l'Europe*, p. 219) نیـز چنین آمده است: «نقاب دختران افراد مرفه تافتهٔ قرمزی ست و نقاب فقرا پارچه ای ست سفید یا آبی و در هر دو نوع، مقابل دو چشم دو سوراخ کوچك تعبیه می کنند تا کسانی که پشت این نقاب پنهان شده اند بتوانند ببینند و راه را

تشخیص دهند».

چنین حجابی را زنان چادرنشین مصری نیز داشتند. در گزارش هلفریچ (*Kurtzer und wahrhaftiger Bericht von der Rayszn* f° 387 v°) آمده است: «آن ها چهره شان را با تکه ای از پارچه می پوشانند که در آن دو سوراخ تعبیه کرده اند تا بتوانند از خلال آن ببینند». روژه نیز در کتاب سرزمین مقدس (Roger, *La Terre sainte*, p. 208) همین را در صحبت از زنان چادر نشین سوریه می گوید: «جلوی صورت پارچه ای دارند که در برابر چشم، در آن سوراخ تعبیه می کنند» (۱۲٦).

بنابر این، حجابی که نقاب نامیده می شود معمول ترین شکل آن بود. چنین حجابی به هیچ رو در زمان محمد معمول نبود. در سنن و روایات، ما حتی یك مورد نیافته ایم که بتواند ما را به تأیید چنین امری وادارد. در آن زمان نقاب، تنها در مواردی استثنائی و به عنوان لباسی فوق العاده معمول بود. در روایات آمده است که عایشه یك بار با نقاب از خانه بیرون رفت (۱۲۷) تا یك اسیر یهودی به نام صفیه را ببیند که به دروازهء مدینه رسیده و محمد او را تازه آزاد کرده بود تا وی را به شمار همسرانش بیفزاید. این نکته که در روایات به عنوان امری استثنائی معرفی شده به خوبی نشان می دهد که استعمال حجاب امری قدیمی نبوده است. مضافاً بر اینکه گفتهء ابن سیرین*دائر بر اینکه استعمال نقاب چیزی جز یك مد نبوده (۱۲۸)، نتیجه گیری ما را تأیید می کند. وی که یکی از علمای قرن اول هجری بود در سال ۱۱۰ بعد از هجرت درگذشت (۱۲۹). بنابر این، می توانیم چنین فرض کنیم که مد نقاب در نیمهء دوم قرن اول هجری به وجود آمده است. نقاب، این مد کاملاً اسلامی که تقریباً نزد همگان معمول شد، همان گونه که دوزی هم خاطرنشان کرده نزد مسیحیان سیسیل نیز در قرن ششم هجری رواجی یافت. در اینجا متنی از ابن جُبیر * می آوریم که به هنگام صحبت از پایتخت سیسیل به این امر اشاره می کند: «زنان مسیحیِ این شهر در شیواییِ

سخن و نحوهء حجاب خویش و پوشش مانتو از مدِ زنان مسلمان پیروی می کنند. به مناسبت عید امسال میلاد مسیح، آن ها با قبای ابریشمین طلائی رنگ که مانتوی ظریفی آن را می پوشاند از خانه خارج شده بودند با شال رنگین و کفش های ظریف طلایی رنگ زنانه در کلیساها و شبستان ها خرامان راه می رفتند، سنگین از گردن بندها با آرایش چهره و عطر، درست به سبك آرایش زنان مسلمان (۱۳۰). امکان دارد که مشاهدهء ابن جُبَیر* تنها در بارهء زنان مسلمانی حقیقت داشته که مسیحی شده بوده اند و هنوز لباس و آداب زنان مسلمان را برای خویش نگه داشته بوده اند. آنچه مسلم است و برای ما اهمیت دارد همگانی شدنِ *نقاب* است.

نقاب، رسم جدید قرن اول هجری، که منظور از آن پوشیدن کامل چهرهء زن بود تحت الشعاع حجابی از نوع دیگر قرار گرفت به نام برقع که به همان منظور ایجاد شده بود. استعمال همگانی برقع تقریباً در همان دوره ای رایج بوده که نقاب رواج داشته است.

به عقیدهء جوهری*، لغوی معروف، برقع به معنای ابزار و جهازی ست که به حیوانات بارکش می بندند و نیز بخشی از لباس زنان صحرانشین. دربارهء نقش و جایگاه خاص این لباس اظهار نظر قطعی کردن خالی از دقت است. آیا استفاده از آن برای حفاظت از شدت گرمای هوا بوده یا حفاظت از حشرات؟ آیا برای حفظ صورت زنان بدَوی از نگاه مردان بوده است؟ پاسخ قطعی برای این سؤال نداریم. با وجود این، می توان فرض کرد که هدف چیزی غیر از حصر و خانه نشینیِ زن بوده است. روایات مربوط به صحرانشینان و اعراب پیش از اسلام نمونه هایی به دست می دهند که در آن مردان حجاب به کار می گرفته اند و این به نظر ما طبعاً ناشی از اوضاع خاصی ست که معیشت مبتنی بر راهزنی و جنگ ها و انتقامجویی ها ایجاب می کرده است. لغتنامه ها و ادبیات اطلاعات مفیدی به ما نمی دهند و در بارهء این نوع لباس که در زندگی اعراب عهد قدیم عمومیت نداشته و بعدها

استعمال آن به صورتی عادی درآمده است وضوح چندانی ندارند. ما توضیحات زیر را که درباره‌ء لباسی ست به همین نام [برقع] در دوره ای متأخرتر، از دوزی (Dozy) به وام گرفته ایم:

«می دانیم که در اشعار شاعران عرب مانند المتنبی، ابوالعلاء و دیگران از برقع نام برده شده (با ملاحظه‌ء شعری که جُعبری* نقل کرده می توان حدس زد که برقع سابقاً به رنگ های مختلف خال خالی بوده است) و اینکه این شاعران غالباً در استعاره های خویش از این حجاب یاد می کنند. با وجود این، در قرون وسطای تاریخ عرب، به نظر می رسد که این حجاب از تداول افتاده و جای آن به انواع دیگری از حجاب داده شده بوده است. در واقع، گمان می کنم، بیهوده است به دنبال این واژه در کتاب *هزار و یك شب* بگردیم زیرا در این اثر از انواع متعدد دیگری از حجاب نام برده شده است. اگر اشتباه نکنم تنها در آغاز قرن پیش [نوزدهم] است که در مصر از برقع سراغ داریم. کنت شابرول (در کتاب وصف سرزمین مصر La description de l'Egypte)، ج. ۱۸ ص ۱۱٤) چنین می نویسد: «برقع، حجابی ست که چهره را از بالای بینی می پوشاند و نیز از دو طرف به کلاه وصل است. قطعه ای ست از پارچه‌ء وال یا کتان سفید و نازك به پهنای صورت که تا زانوها آویزان است. برای هر زنی که ازخانه خارج می شود این حجاب ضروری ست». در کتاب پوکوکه (Pococke, *Beschrijving van het Oosten* t. 1, p. 320) چنین می خوانیم: «زنان طبقات عامه جلوی صورت از بالای بینی نوعی پیش بند می اندازند که با یك نوار به کلاه وصل است». در گزارش ویتمن: (Wittman, *Travels in Asiatic Turkey, Syria and Egypt*, p. 374) آمده است: «یك قطعه پارچه‌ء ابریشمی سیاه کاملاً کار حجاب را می کند، به طوری که چیزی از چهره جز چشم ها را نمی توان دید.» (نویسنده این را در باره‌ء زنان عامه می گوید. در تصویر شماره‌ء ۲۰ [کتاب مزبور] می توان لباس یك زن اهل قاهره را که از وضعیت

بهتری برخوردار است مشاهده کرد. در این تصویر برقع سیاه حتی از نیمهء بدن پایین تر نمی رود). واژهء برقع به همان معنی ست که واژهء ترکی یشمق [یاشماق = چارقد بزرگ/ کلاغی؟]، زیرا در کتاب ترنر (M. Turner, *Journal of a Tour in the Levant*, t. II, p. 308) می خوانیم که این جهانگرد در سفر خود از دمیاط تا اسکندریه با زنان قبطی همراه شده که «حجابشان یشمقی بلند و سیاه بوده که از نوك بینی تا زانوها را می پوشانده است». همین جهانگرد در جای دیگر (همانجا، ص ۳۹٦) در بارهء زنان طبقات عامه در قاهره می گوید: «به این روسری، روی پیشانی و با کمك برخی قطعات تزیینی طلائی، نقره ای یا مفرغی، یشمقی (حجابی) از پارچهء سیاه پنبه ای یا ابریشمی آویزان است که تمام چهره را به استثنای چشم ها می پوشاند و تا سینه و گاه تا زانوها می رسد». و بالاخره در اثر زیبای لان (M. Lane, *Modern Egytians*, t. 1, p. 61) چنین آمده است: «برقع یا حجابِ صورت (مربوط به زنان طبقات بالا و متوسط) نوار بلند و سفیدی ست از وال که همهء صورت را به استثنای چشم ها می پوشاند و تقریباً تا پاها می رسد. این نوارِ پهن از بالاترین قسمت با کمك نوار باریکی از پیشانی می گذرد، در حالی که دو طرف بالای حجاب به نوار دیگری که دورِ سر را گرفته دوخته شده است». همین مؤلف، کمی بعدتر (همانجا، ج ۱، ص ٦٤) می گوید که زنان عامه برقعی از نوع کرِپ سیاه و زمخت می زنند. برخی از آن ها هم که از اخلاف پیامبر هستند «برقع سبز رنگ» دارند. و سرانجام در جای دیگری (همانجا، ج. ۱ ص ٦٦ و ۹۷) زیورِ برقع را بدین گونه شرح می دهد: «بخش بالای برقعِ سیاه غالباً با مروارید مصنوعی، با سکه های ریز طلا و زیورهای دیگری از همین فلز، ریز و پهن که به آن برق می گویند مزین است، گاه دانه های مرجان و زیر آن سکه ای از طلا؛ و در مواردی دیگر با سکه های کوچك نقره ای کم ارزش؛ و معمول تر یك جفت زنجیر مفرغی یا نقره ای ست که هرکدام به یکی از دو طرف بالای برقع دوخته شده است.

این ها را عیون [چشم ها] می نامند. شکل برقع را در کتاب لان (ج. ۱، ص ٦۲، ٦٤، ٦٥ و ٦٦) می توان دید و نیز در شرح سرزمین مصر (اطلس، ج. ۱، نقشه E41).

امروزه حجاب معمول در مصر از همین نوع است.

در سوریه زنان صحرانشینان موسوم به قبلیس (keblis) برقع می زنند (Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wababys*, p. 29.) در ساحل سوریه این نوع حجاب نیز رایج است. (نگاه کنید به Turner, *Journal of the Tour in the Levant*, t. II, p. 105, 304.)

در بارهء شبه جزیرهء عربستان نیز باید گفت که امروز زنان مکه، جده و مدینه برقع می زنند، برقعی به رنگ سفید یا آبی (Burckhardt, *Travels in Arabia*, t. II, p. 243). در قرن چهاردهم [میلادی] ظاهراً برقع در شیراز معمول بوده زیرا ابن بطوطه (سفرنامه، ترجمهء de Gayango f°83 V°) در سخن از زنان این شهر می گوید: آن ها پیچیده در ملافه و برقع زده [در چادر و پیچه] از خانه خارج می شوند، به طوری که چیزی از آنان نمی توان دید.

باید این نکته را نیز ذکر کنم که در ماوراء النهر، اصطلاح برقع نه به معنیِ حجاب چهره، بلکه نوعی حجاب بزرگ یا مانتویی ست که زن خود را کاملاً در آن می پیچد. در گزارش فریزر (Fraser, *Journey into Khorasan*, append. E, p. 89) می خوانیم: زنان چادر یا ملافهء ابریشمی به نام برقع بر خود می افکنند که از سرتا پا را می پوشاند ولی در نزدیکی چشم سوراخ کوچکی باز می گذارند به شکل تور، از آن نوع که نزد ایرانی ها رایج است (این تنها شامل زنانی می شود که در شهرها سکونت دارند. اما زنان روستاها صورتشان باز است همان گونه که زنان سالخوردهء شهر (همانجا ص ۸٦) و در جای دیگر (همانجا ص ۱۰٤) می گوید: «زنان در شهرها و روستاها مانند دیگر کشورهای اسلامی حجاب دارند و برقع می

زنند که از سر تا پا را در بر می گیرد» (۱۳۱).

این تحقیق دوزی (Dozy) نشان می دهد که برقع در نواحی مختلف و در اشکال متنوع وجود داشته است. اینکه این لباس از کجا منشأ گرفته به روشنی معلوم نیست و به ندرت در ادبیات کهن از آن یاد شده است. قدیم ترین متنی که در آن از برقع نام برده شده شعری ست از سُهیم، برده ای از طایفهء بنی الحشس (۱۳۲) که درزمان خلیفه عمر کشته شد. علاوه بر این، در «حماسه» نیز جمله ای هست که به این لباس اشاره دارد.

التبریزی، مفسر و شارح معروف که به شرح این مجموعه از اشعار کهن کوشیده است نقل می کند که شاعری به نام القتّال با پوشیدن لباس یك زن و با زدنِ برقع، توانست از انتقام دشمنانش فرار کند (۱۳۳). باز در جای دیگری از «حماسه»، در شعری، از برقع نام می برد ولی به عنوان بخشی از ابزار و جهازی که به حیوانات بارکش می بندند (۱۳٤).

چنین است کهن ترین متونی که وجود این لباس را گواهی می دهند و توضیحات رضایت بخش تری جز آنچه در بالا آوردیم از آن ها نمی توان استنتاج کرد. در اینجا به واقعه ای اشاره می کنیم که نشان می دهد چقدر شایسته است جانب احتیاط در پیش گیریم. در جریان پژوهشی که برای یافتنِ منشأ برقع داشتیم به قطعه شعری برخوردیم که عمر بن ابی ربیعه در یکی از استعاره های شاعرانهء خود از **قناع** سخن می گوید، حال آنکه می دانیم قناع پارچه ای ست که هم مردان و هم زنان بر سر می افکنند. شاعر اگر می خواست به خوبی می توانست به جای **تَقنّعَ** که به معنی استفاده از قناع است از **تَبرقعَ** که به معنی برقع زدن است استفاده کند، بدون آنکه به وزن شعر و قافیهء آن لطمه ای وارد آید (۱۳۵). بنابراین، اینکه شاعری در صدر اسلام چنین واژه ای به کار برده، به نظر می رسد نشانهء ندرت استعمال حجابی ست که چهره را بپوشاند.

مطالعهء تکمیلی تاریخی در بارهء حصرِ زنان

در پی سختگیری هرچه بیشتر دربارهء پوشش و لباس و به موازات آن، ما شاهد سختگیریِ هرچه بیشتر دربارهء حصر و خانه نشینیِ زنان هستیم. وقتی به یاد بیاوریم زمانی را که پیامبر و اصحاب او به مهمانیِ یکی از صحابه می رفتند و زنِ صاحبخانه از آنان پذیرایی می کرد (١٣٦)، و این را با آنچه در دوره های متأخر رسم شد مقایسه کنیم، متوجه می شویم که آزادی زن تا چه اندازه تنزل کرده است.

اگر از شبه جزیرهء عربستان به مصر و از قرن اول به قرن نهم که سلطانِ وقت (١٣٧) دستور خانه نشینی و حصر مطلقِ زنان را صادر می کرده گذر کنیم می توانیم بین ایندو نقطهء آغاز و انجام، مراحلِ پیاپیِ بدترشدنِ موقعیت زن را بیابیم. در قرن هشتم، در مصر نمایندهء شخصیِ سلطان پوشیدنِ لباس هایی با آستین گشاد را بر زنان ممنوع می کند (١٣٨). واضح است که این ممنوعیت نه به خاطر ملاحظات زیباشناختی، بلکه ناشی از خواستِ محدود کردنِ آزادی زن بوده است. مورخان روایت می کنند که در آغاز قرن پنجم خلیفهء دیوانهء فاطمی به نام الحکیم ممنوع می کند که زنان از خانه خارج شوند و تا آنجا پیش می رود که به کفاشان دستور می دهد که نباید پوتین برای زنان بدوزند (١٣٩). در همان قرن، تاریخ احتمالاً افسانه ای (١٤٠) برای ما حکایت می کند که پسرِ آن خلیفه می کوشد جنس زن را نابود کند. واقعیت این است که بدتر شدنِ مستمر وضعیت زن مربوط به چندین قرن پس از ظهور اسلام است و بیگانه از زندگیِ اعراب بدَوی.

پس اگر مصر را رها کنیم و به شبه جزیرهء عربستان صدر اسلام بازگردیم، شاهد آشفتگی بی حد آداب و رسوم وروحیات در بارهء قواعد مربوط به وضعیت زنان هستیم. گفته می شود که اعراب مسلمان پس از درگذشت پیامبر بر سرِ این مسأله بحث می کردند که آیا مناسب است زنان

به مسجدها راه یابند یا نه؟ (۱٤۱). اگر به سنن و روایات اعتماد کنیم در این باره دو نظر متضاد وجود داشته، یکی موافق و دیگری مخالف؛ ولی روایت های دیگری هم هست که ما را به این می رسانند که از همان آغازِ بحث، دومین نظر نیرومندتر بوده است.

یکی از زنان خلیفهٔ دوم مورد سرزنش قرار گرفته بود که چرا برای ادای نماز صبح و نماز شام از منزل خارج شده به مسجد رفته است (۱٤۲) و او پاسخ داده: «پس چه کسی مانع از آن می شود که عمر مرا از این کار باز دارد؟ - آن ها که از او انتقاد می کردند سریع پاسخ می دادند: آنچه عمر را از چنین منعی باز می دارد سخنان رسول خدا ست که گفته است: ممنوع نکنید که بندگان خدا (زنان) به مسجد بروند». اما به زودی عمل از عقیده فاصله گرفت و زنان را به نوعی از رفتن به مسجد باز داشتند.

از همین عمر که در سنن و روایات اعمال و اقوالی به او نسبت داده شده که در تاریخِ تنزلِ موقعیتِ زنان تعیین کننده بوده است سخن زیر را نقل کرده اند: «زنان را در حصر و حبس نگه دارید زیرا برای مراسم عروسی یا سوگواری از خانه خارج می شوند و در جشن ها و مراسم نمایان می گردند. اگر آن ها آزاد باشند که زیاد از خانه خارج شوند کسانی را می بینند که از آن ها خوششان می آید. در عین حال که شوهرشان جذاب تر و زیباتر است و کسانی که به نظرشان خوش آیند می رسند از تشخص کمتری برخوردار اند. بدین ترتیب، چیزی که در اختیار آنان نیست در نظرشان گرانبهاتر از آنچه دارند جلوه می کند و آنان را بیشتر به سوی خود جلب می نماید» (۱٤۳).

ما مدعی آن نیستیم که این سخنان عیناً همان است که از دهان خلیفه بیرون آمده است. ما پیش از این اشاره کرده ایم که سنن و روایات مغشوش اند و در آن ها به محمد و اصحاب او آرائی نسبت داده شده که متعلق به آنان نیست و این نکته را نقد تاریخی ثابت کرده است. اما این حدیث آراء و

عقایدی را برای ما نقل می کند که در محافل مسلط جامعهء مسلمانِ قرن های نخستین هجری جریان داشته است و همین برای موضوع خاص بحث ما کفایت می کند که عبارت است از شناخت تحولِ مفاهیم سنتیِ جامعهء مسلمان در بارهء زن و تعیین خطوط و حقایقی که از این نظر مهم تر و شاخص تر اند.

در مجموع می توان گفت که عادت به حصر و خانه نشینیِ زن بیش از پیش عمومیت یافت و حتی چنان عادی و محترمانه گشت که اصطلاحات مربوط به آن بیشتر به معنای تمجید از زن یا خانواده به کار می رفت. سابقاً اعراب عهد قدیم بین دختران و زنان مخدّره [پرده نشینان، پردگیان] و آن ها که چنین نیستند فرق می گذاشتند. پرده نشینان زنان و دخترانِ ثروتمندان بودند و در نتیجه، کارهای خانگیِ زندگیِ صحرانشینی به کنیزان واگذار می شد مانند دوشیدنِ شتر. زنان و دخترانِ ثروتمندان بانوانِ خیمه ها بودند. این خود، نوعی حصر بود که معنا و خصلتِ آن با حصرِ دورهء اسلامی کاملاً متفاوت بود و هدف از آن به هیچ رو این نبود که زنان را از نگاه مردان بدور دارند، بلکه بیشتر این بود که بین اشراف، یعنی پیروزمندان، و بردگان یعنی شکست خوردگان تمایز قایل شوند. شاعران آن روز که می خواستند از قبیله ای یا رئیسی ستایش کنند غالباً از پرده نشینیِ زنان آن قبیله یا زنان آن رئیس به عنوان مایهء برتریِ وی دادِ سخن می دادند.

این عادت که تا قلب آداب و رسوم اعراب به پیش می رود در دورهء خلفای عباسی همچنان پابرجا بود. در همین دوره است که حاکم مصر در قرن هفتم هجری ملکه ای بود به نام «شَجرة الدُرّ» و خطیبان مساجد در ستایش از او چیزی مؤدبانه تر از این نداشتند که در تمجید از حجاب سختگیرانهء او سخن بگویند. چنین بود که خطیب پس از دعا به جان خلیفه، از خداوند مسألت می کرد که «ملکهء مسلمانان، نگهبان جهان و دین و صاحب حجاب زیبا و ارجمند را سلامت بدارد (۱٤٤). ما این مثال را ضمناً آوردیم زیرا سنت های اعراب مسلمان این مثال قدیمی را معمولاً تکرار می

کنند که «الناس علی دین ملوکهم» [مردم فرمانروایان خود را سرمشق قرار می دهند]. از آنجا که فرمانروایان حصرِ زن را کمال فضیلت اخلاقی تلقی می کردند، مردم نیز همین برداشت را داشتند. بارها پیش آمد که فرمانروایان عباسی در بغداد و فرمانروایان ترك در مصر، گاه به طور مستقیم و گاه غیرمستقیم مدها و لباس ها را در بغداد تغییر دادند! به این شهر بود که نژادها، نبوغ ها، هنرها و مدهایی که از نقاط مختلف سرچشمه گرفته بود سرازیر می شد و آمیزه ای بدیع پدید می آورد! دخالت حاکمان لباس مردان را در جهت متحد الشکل شدن و لباس زنان را به سمت حصر و انزوا سمت و سو می داد. به نظر می رسد که گاه تصادف نیز در این تحول نقش داشته است: در روایات مربوط به پایان قرن دوم و آغاز قرن سوم هجری حکایتی عجیب اما پرمعنا نقل شده است: زنی هنرمند از خانوادهء اشرافی سلطنتی، دختر عموی مأمون خلیفهء عباسی، به خاطر زیبایی و قریحه و استعداد شاعرانه و ذوقش به موسیقی، جایگاهی والا در جامعهء بغداد دارا بود. البته زیبایی اش به کمال نبود زیرا آن طور که می گویند پیشانی اش کمی پهن بود. برای پوشاندنِ این نقص، این شخصیت مشهور نوعی روسریِ ابریشمینِ مزین به سنگ های قیمتی ابداع کرد که به طور اریب تا کرده، دورِ سر می پیچید (۱٤٥). این مد با موفقیت چشم گیری روبرو شد و اشرافیتِ بغداد آن را تقلید کرد. آثار ادبی فراوانی هست که خاطرهء این روسری ها را برای ما حفظ کرده که خود در مرحله ای از تاریخ، نشانی از خوش سلیقگی در تجمل و مبادی آداب بودن به شمار می رفته است.

لحظه ای از محدودهء بحثمان خارج می شویم و خاطرنشان می کنیم که در مصر بعد از فتح اسلامی، در دوره های مختلف، خواستِ تمایز از دیگران از طریق لباس، به روش های مختلف و به سلیقهء حکومت های گوناگون انجام می شده است. چنین بود که در آغاز نیمهء دوم قرن هفتم

هجری، شورائی از علما رأی داد که زن مسیحی باید مانتویی آبی رنگ بپوشد، زن یهودی مانتویی زرد و زن سامری مانتویی سرخ (۱٤٦). حدود بیست سال بعد، یعنی ۷۷۳ هجری سلطان حکم داد که نوادگان پیامبر [سادات] با عمامه ای که در آن رنگ سبز به چشم می خورد، از دیگران متمایز شوند (۱٤۷) و بالاخره اضافه کنیم که از عهد عباسیان به بعد، حکمرانانی که پیاپی در بغداد و قاهره فرمان راندند فرصت یافتند که به لباس و پوشش اهتمام ورزند. لباس زنان به سمت هرچه زاهدانه و بی پیرایه تر شدن تحول یافت و لباس مردان به سوی متحد الشکل شدن.

III

همبالینی، برده داری و روابط آنها با حصر

برده داری از نظر حـقـوقی - برده داری از نگاه سنن و وقـایع - آثار برده داری بر موقعیت زن

برده داری از نظر حقوقی

در جامعهء اعراب عهد باستان، مرد می توانست هر تعداد زن را که بتواند مخارج زندگی شان را بپردازد دارا باشد. همان طور که می توانست هر تعداد برده را که پیروزی های وی در جنگ نصیب اش کرده بود داشته باشد. برده ملك طِلقِ اربابش بود که هرکاری می خواست با او انجام می داد. گاه می شد که از بین بردگان برخی را به عنوان زوجهء غیر رسمی بر می گزید. فرزندی که از ارباب از این رهگذر پدید می آمد گرفتار حَجر (محرومیت حقوقی) مادر بود و برده باقی می ماند (۱٤۸) و خود و مادرش نمی توانستند آزاد شوند مگر آنکه ارباب در حق آنان سخاوت و جوانمردی به خرج دهد. از آنجا که می شد بردگان را به هرکاری گمارد، ارباب عموماً آن ها را در موقعیت فرودستِ خدمتکاران خانه نگه می داشت.

در سنن و روایات آمده است که ارباب گاه از موقعیتِ برترِ خویش سوء استفاده می کرد و کنیزان را به فحشاء وا می داشت (۱٤۹). همچنین نقل شده است بهترین موقعیتی که کنیز می توانست بدان دست یابد آوازخوانی بود (۱۵۰). از آنجا که سرنوشت کنیز این بود که در زندگی خانگی محبوس

بماند، زنِ ارباب دیگر وظیفهء کار خانگی بر عهده نداشت و بدین ترتیب از فعالیت، از ارتباط با خارج خانه که لازمهء انجام وظایف خانه داری ست معاف بود. از این رو در زندگیِ خانوار تمایزی آشکار به وجود آمد بین نقش کنیز که همه مثبت و نقش بانوی خانه که تا حدی منفی بود. غالباً زن را به خاطر تشخص و اشرافیت خانواده اش خواستگاری می کردند تا فرزندی بزاید که هم از سوی پدر و هم از سوی مادر خون اشرافیت در رگهایش جاری باشد. می دانیم که گاه زن را به دلیلی سیاسی خواستگاری می کردند مانند نزدیك شدن و تفاهم بین دو دستهء متخاصم. از جمله، یکی از ازدواج های پیامبر که قبلاً از آن ها یاد کردیم چنین دلیلی داشته است. در مجموع، روحیه ای که ناظر به ازدواج با زنان آزاد بود و شرایطی که سرنوشت کنیزان را رقم می زد باعث گرایش به شکل بندی دو کاست از زنان شد که به لحاظ وظایف و نوع زندگی و نیز حرمتی که در بارهء آنان مراعات می شد کاملاً از یکدیگر متمایز بودند. کمی بعد در آغاز دورهء اسلامی، این تفاوت چنان تشدید شد که کنیزان ناگزیر بودند هم از نظر شکل لباس و هم از نظر معافیت از حصر و خانه نشینی از زنان آزاد متمایز باشند.

بدین ترتیب، حصر زنانِ آزاد همان بود که در جامعهء عهد باستان فراهم شده بود. اسلام آمد و محمد سرنوشت کنیز را به لحاظ نظری بهبود بخشید. ما ابتدا مسأله را از نظر حقوقی و سپس از نظر وقایع و پیامدهای مربوط به حصر و خانه نشینیِ زنان، که موضوع اصلیِ پژوهش ما ست بررسی می کنیم.

منشأ برده داری قاعدتاً جنگ است و تنها کافرانی که حاضر نیستند عقیدهء اسلامی را بپذیرند یا جزیه بدهند ممکن است به بردگی بیفتند. در جنگ بین مسلمانان ممنوع است که اسرا به بردگی کشیده شوند. با وجود این، می توان برده ای مسلمان را از دشمن یا از مسلمانی که او را در چنین وضعیتی خریده است خرید.

محجوریت مادری که کنیز است با خود محجور بودنِ فرزندانی را که

زاده است نیز در پی دارد مگر آنکه فرزندان از خود ارباب باشند.

در بارهء وضـعیت بردگـان [نزد مسلمـانان] نیـز می توان گفت کـه در مقایسه با وضعیت بردگان نزد یونانیان، رومیان و اعراب عهد باستان، خیلی مـلایم تر است. درست است که برده از شـخـصـیت حـقوقی مـحـروم است و مایملك اربابش به شمار می رود. اما آن نظام حقوقی که چنین اصلی را می پذیرد برای برده حق حیات قائل است و ارباب، بنا بر فقه ابوحنیفه، نمی تواند برده اش را بکشد. و اصل بر این است کـه ارباب نمی تواند او را مـجـازات نماید مگر در مواردی که پیش بینی شده است. هرگونه مجازات غیرانسانی مستوجب محاکمهء ارباب نزد قاضی ست.

از حق مـالکیتی که ارباب نسبت به برده اش دارد این نتیجه حاصل می شـــود کـــه او حق ارث ندارد. عـــلاوه بر این، برده از حق تملك و تصـــرف برخوردار نیست و هرچه به او برسد متعلق به ارباب است. در دعاوی مدنی چه برده متهم باشد چه شاکی، پیآمدهای آن بر عهدهء ارباب است. برده باید وظایفی را کـه ارباب به او مـحـول می کند وفادارانه و به بهـترین نحو انجـام دهد و ارباب باید مـعیشت برده را برعـهده بگیرد و اگر بیمـار شـد مخـارج درمان و بهبود او را به عهده بگیرد.

حق مـالکیت طبـعـاً به اربـاب اجـازه مـی دهد کـه بـا فـروش بـرده از هر تعـهدی نسـبت به او رها شـود، ولی این اصل با اسـتـثناهایی روبرو ست کـه ناشی از احساسات اخلاقی ست. بدین لحاظ، ارباب قاعدتاً نباید کنیزی را که مـادر بـاشـد تـا هر زمـانـی که فـرزنـد بـه مـراقـبت او نیـاز دارد از فـرزنـدش جدا کند. این همـان است که در فقه مـالکی* حق حضـانت می گویند و مـتـعلق به مادر است.

برای بررسی عمیق تر این مسـأله، به طور خـاص به کنیز بپردازیم. حق تمتّع [اسـتـفـادهء جنسی] ارباب از او باید پس از مـدت مـعـینی از تملك کنیـز باشـد. این مـهلت که به آن اسـتـبـراء می گویند از آن رو لازم تشـخـیص داده

شده تا اطمینان حاصل شود که کنیز آبستن نیست. میزان این مهلت را یك دوره‌ء ماهانه‌ء قاعدگی می دانند. حال آنکه برای زن آزاد سه دوره‌ء ماهانه‌ء قاعدگی اجباری ست. این تفاوت را با یادآوری این اصل می توان توضیح داد که طبق قوانین شرعی اسلامی از همان آغاز، هرچه شخص از حیثیت بیشتری برخوردار باشد روابط اش با دیگران پیچیده تر می شود. خطاها و شایستگی هایش مضاعف می شوند و مجازات یا پاداش مضاعف نیز در پی دارند (۱۵۱).

پس از پایان مهلت مقرر قانونی یا اگر کنیز آبستن بوده پس از زادنِ فرزند، ارباب از حقوق کامل برخوردار است تا از او به عنوان همبالین (زوجه‌ء غیررسمی) بهره گیرد.

ارباب این حق را نیز دارد که برای خود شمار نامحدودی همبالین برگزیند.

اگر همبالین در نتیجه‌ء همخوابگیِ ارباب با او فرزند بزاید موقعیت نوینی به دست می آورد و در حد وسط بین زوجه‌ء آزاد و همبالین ساده قرار می گیرد. در این حال نمی شود او را فروخت یا اجاره داد. خدماتی که حق دارند از او انتظار داشته باشند نیز تخفیف می یابد و در صورت مرگ اربابش آزاد می گردد.

چنین است وضع کنیز به عنوان زوجه‌ء غیررسمی.

کنیز نمی تواند جایگاه زوجه پیدا کند، مگر در سه حالت: ازدواج با اربابش، ازدواج با یك برده یا بالاخره با یك مرد آزاد.

در حالت اول ارباب موظف است کنیز را آزاد کند تا بعد با او ازدواج نماید. آزاد کردن ضروری ست تا به زن حیثیت و آزادی ای داده شود که وی باید برای احراز این موقعیت دارا باشد و نیز برای اینکه غیر ممکن است دو صفت در مرد یکجا جمع شود، یعنی هم صاحبِ زن باشد و هم شوهر او. پس از آزاد کردنِ کنیز ارباب می تواند با او ازدواج کند بدون آنکه لازم باشد مهریه ای بپردازد. از نگاه حقوق اسلامی، آزاد کردن برابر است با

مهریه ای که شوهر باید به زن بپردازد و بدون آن ازدواج ممکن نیست.

در حالتی که کنیز با کس دیگری غیر از ارباب ازدواج کند به حق مالکیتِ ارباب هیچ لطمه ای وارد نمی آید. شرع اسلام چنین ازدواجی را معتبر می شناسد؛ اما ارباب در اینجا خصلتی دوگانه به خود می گیرد: هم ولیّ یك محجور است و هم صاحب یك برده. بدین ترتیب، منافع ارباب و کنیز در تضاد با یکدیگر قرار نمی گیرد.

ارباب از حق «اجبار» نیز برخوردار است، بدین معنا که می تواند برده (مرد باشد یا زن) را وادار به ازدواج با کسی کند که خود می پسندد و بر می گزیند.

ارباب همچنین می تواند مهریه ای را که به کنیزش می دهند تصاحب کند. این امر بر اساس حق مالکیتی که او در اختیار دارد صورت می گیرد؛ اما برعکس، از آنجا که برده تحت الحمایهء او ست موظف است مخارج عروسی را که دست کم بخشی از مهریه محسوب می شود بپردازد.

در صورتی که کنیز پس از ازدواج در خانهء ارباب و در خدمت او باقی بماند، ارباب باید معیشت او را تأمین کند و اگر بنا به اجازهء ارباب خانه را ترك کند تا به انجام کارهای خانهء شوهرش بپردازد، مخارج وی به عهدهء شوهرش می باشد. اما اگر کنیز آبستن است، ارباب باید طی دورهء حاملگی مخارج او را بدهد.

اگر کنیز با مردی آزاد ازدواج کند، اصل این است که می توان آنچه را که اخیراً گفتیم درباره اش به اجرا درآورد؛ اما این حالت، مشکلاتی را دربارهء وضعیت فرزندان به دنبال می آورد. مجتهدین نیز در این باره متفق القول نیستند و بر سرِ برخی نکات جزئی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. مالکی ها * این ازدواج را می پذیرند ولی آن را به خاطر وضعیت فرزند محدود می کنند. بنا بر نظر آنان، تنها مردانی می توانند چنین ازدواجی انجام دهند که از توانائی تولید مثل محروم باشند مثل سالخوردگان. با

وجود این، می پذیرند که مردی فقیر که توانایی ِ پرداختِ مهریهء زنی آزاد را ندارد به چنین ازدواجی اقدام نماید یا در صورتی که بخواهند از عواقب سوء یك کامجویی جلوگیری کنند. حنفی ها بدون استثناء ازدواج یك کنیز را با مردی آزاد می پذیرند و آزادی شوهر مستقیماً آزادی زن را به دنبال می آورد. در نتیجه برای سرنوشت فرزندان جای نگرانی باقی نمی ماند زیرا آزاد متولد می شوند.

از این بحث حقوقی می توان نتیجه گرفت که در دو حالت موقعیت کنیز طبعاً بهبود می یابد: یکی اینکه از اربابش آبستن شده باشد و دیگر زمانی که با مردی آزاد ازدواج کند.

اما در بارهء فسخ روابط زناشویی باید به اصلی مراجعه کرد که شرع برای فرودست ترین کسان کمترین حد از پیچیدگی قائل است (۱۵۲). بدین ترتیب، مهلتی که یك کنیز مطلّقه، پیش از ازدواج مجدد، باید رعایت کند دو دوره قاعدگی ماهانه است، حال آنکه مهلت مقرر برای یك زنِ آزاد سه دوره است. به همین نحو، مهلتی که باید یك کنیز که شوهرش مرده است رعایت کند فقط دو ماه و پنج روز است. اگر شوهر ناپدید شود و معلوم نباشد که زنده است یا نه، کنیز باید پیش از ازدواجِ مجدد، مهلتی دوساله نگه دارد، حال آنکه زن آزاد باید چهار سال صبر کند.

از اصلی که یاد کردیم ویژگی دیگری نیز در رابطه با فسخ عقد ازدواج کنیزان ناشی می شود: در حالی که برای گسستنِ پیوند زناشویی با یك زنِ آزاد سه بار طلاق یك طرفه لازم است تا طلاق کامل شود در مورد کنیز دو بار کافی ست. این نکته را نیز خاطر نشان کنیم که آزاد شدنِ زنی که با یك برده ازدواج کرده برای او این حق را به وجود می آورد که پیوند زناشویی را نگه دارد یا آن را ملغی کند.

این امر از آنجا ناشی می شود که کنیزی که قبل از آزاد شدن محجور بوده به محض آزاد شدن، کبیر و مکلّف تلقی می گردد و بنا به رأی ابوحنیفه می تواند خواستار الغای پیوند زناشوییِ خود با برده ای شود که در دورهء

بردگی به او تحمیل شده بود.

چنین است خطوط اصلیِ حقوقیِ برده داری و چنین است وضع کنیز در فقه اسلامی.[٤] برای آنکه خواننده گمان نبرد نکاتی که بسط داده شد خارج از موضوع بحث ما ست، باید نکاتی را یادآوری کنیم که روابط عامی را برجسته می کنند که در بخش های مختلف این پژوهش یکجا گرد آمده است. نادیده نگیریم که چقدر ساده می توان با یك کنیز ازدواج کرد؛ به یاد داشته باشیم که فرزند وقتی آزاد است که پدرش آزاد باشد؛ و سرانجام فراموش نکنیم که کنیز با سهولتی که ویژهء مناسبات حقوقیِ او با دیگران است از زن آزاد متمایز می شود؛ سهولتی که ویژگیِ زندگیِ روزمرهء اوست و هیچ گونه سختگیری در شیوهء لباس و پوشش به وی تحمیل نمی شود. این سه ملاحظه دریافتِ نکات زیر را برای ما تسهیل می کند: سهولت طلاق، خانوادهء چند همسری و علاقه و هوس [همخوابگی] با کنیزان. علاوه بر این، نکات فوق نقشی را که زنان برده در تعیّن وضعیت زوجه ها [همسران آزاد] ایفا کرده اند و نیز مفاهیمی را که طی قرن ها راجع به زن مسلمان مطرح شده است جلوه و ارزشی دیگر می بخشند.

اکنون دو نکته را در دستور کار قرار می دهیم که مستقیماً به فصل بردگی بر می گردند و گذاری طبیعی را تشکیل می دهند به مرحلهء مابعد خود که به وضعیت زن و حصر و تحقیر فزایندهء او می انجامد.

این دو نکته عبارتند از: یکی آزاد کردن برده و دیگری بردگی در امور زندگی اجتماعی اسلامی.

٤- برای ژرف نگری بیشتر و غنای بحث نك. به مقالهء بلند «معضل برده داری در اسلام معاصر» نوشتهء محسن کدیور، ماهنامهء آفتاب، شمارهء ۲۵ اردیبهشت ۱۳۸۲ (مترجم).

برده داری از نگاه سنن و وقایع

می توان گفت که قرآن و سنن و روایات حاویِ مقررات بسیاری به سودِ بردگـان است. آن ها در دو اصل بزرگ خـلاصـه مـی شـوند: ۱) زمـانی کـه قـصـد آزاد کـردنِ برده در کـار نیـست با او خـوش رفـتـاری شـود؛ ۲) هرچه ممکن است باید در جهتِ آزاد کردنِ برده گام برداشت و این اقدام را قانون تسهیل می کند.

پیش از این دربارهٔ حالت «ام ولد» (مادر فرزند) و جایگاه میانه ای که وی بین زنِ آزاد و یك کنیز احراز می کند سخن گفتیم (۱۵۳). در اینجا حالت دیگری مطرح مـی کنیم که شبیه وضعیت قبلی ست و به آن تدبیر می گویند یعنـی حـالتی کـه ارباب اعـلام می کند پس از مـرگ او، برده اش آزاد خـواهد شـد و این خواست لازم است کـه به اجـرا درآید. علاوه بر این، تا زمـانی کـه صاحب اش زنده است با بردهٔ مزبور خوش رفتاری می شود. ما عبارت زیر را عیناً از یك تز حقوقی که M. Milliot در این باره نوشته به وام می گیریم (۱۵٤):

«آزاد کـردن بین زنده ها نیـز عملی می شـود از طـریق عِتق [آزاد شـدن بنده از بندگی] و کتابت».

عِتق بیانی صریح یا ضـمنی ست دائر بر آزادی کنیز که آزادی فوریِ وی را درپی خـواهد داشت. کـتـابت قـراردادی ست کـه بـه کنیـز امکان مـی دهد آزادی خود را با کـاری که می کند و منفـعتی که به دست می آورد بخـرد. و این یعنی اینکه قبل از آزادی به او امکان کار کردن و کسب منفعت داده می شـود. از این لحظه به بعـد، دیگر نمی شـود او را فـروخت یا به کـاری وادار کرد یا او را از کار کردن جهت کسب مبلغ لازم برای به دست آوردنِ آزادی اش بازداشت. با وجـــود این، او نمی تواند بدون رضـــایت صـــاحب اش نـه ازدواج کند و نه اموال خود را به رایگان به دیگری انتقال دهد.

کنیزی که به او «مکاتِبه» می گویند (یعنی خواسته است از طریق کتابت

آزاد شود) اگر در نتیجهء همبستری با صاحبش فرزندی بزاید می تواند از حالت «مکاتبه» بودن خارج شود و وضعیت «مادرِ فرزند» [ام ولد] به خود بگیرد. بدین ترتیب، می تواند مطمئن شود که آزاد خواهد شد ولی طی مدتی طولانی تر. برعکس، یك «مادرِ فرزند» می تواند قرارداد «کتابت» ببندد و زودتر آزاد خواهد شد، به شرط اینکه بتواند غرامت را بپردازد. این غرامت می تواند از اشیاء مختلفی تشکیل شود از هر جنسی، به شرط اینکه قابل عرضه باشد.

فوت ارباب هیچ تأثیری بر خودِ قراردادِ «کتابت» ندارد. اما در مورد کنیزی که این قرارداد را بسته یعنی مکاتبه، اگر در زمان فوت هنوز غرامت لازم را نپرداخته باشد، باید از ارث یا توسط وارثان پرداخت شود تا وی [آن کنیز] آزاد مرده باشد.

از موارد دیگرِ آزاد شدنِ برده می توان از حالتی یاد کرد که بنا بر تصمیم قاضی انجام می گیرد، آنجا که ارباب بدرفتاری خاصی نسبت به برده مرتکب شده باشد.

بنا به فتوای ابوحنیفه* کنیزانی که با ارباب نوعی خویشاوندی نزدیك دارند که مانع ازدواج آنان است، خود به خود آزاد می باشند. در نتیجه اگر کسی مادر یا خواهر خود را [که به بردگی گرفته شده اند] بخرد، برده به طور کامل آزاد تلقی می شود. بین فرد آزاد شده و ارباب، روابط حقوقیِ معینی همچنان باقی می ماند: برای ارباب، حقوق وراثتی، برای فرد آزاد شده وظیفهء تمکین، احترام به ارباب و کمك به او.

قوانین مربوط به برده، قدمت نخستین قوانین اسلامی را ندارد، بلکه نتیجهء بعدیِ تبادل آراء مجتهدین است.

در نیمهء دوم نخستین قرن هجری هنوز بحث در این بود که آیا شهادت دادنِ برده معتبر است یا نه (۱۵۵). حکایتی نقل می کنند از مشاجره ای که در این باره در حضور شُرَیح قاضی* مطرح شده است؛ قاضی ای که در

سنن و روایات به مـثـابهء یکی از تابعـین [آنان کـه اصـحـاب پیـامـبـر را دیده باشند] بزرگ و سرمشق قضـات معرفی شده است. شُرَیح که خـود فرزند برده ای بوده از حـقـوق بـردگـان دفـا ع می کرده و پیـشنـهـادش این بـوده کـه شهادت آنان را باید پذیرفت.

اگر به منابع اولیهء قرآن و سنت رجوع کنیم خـواهیم دید که در مباحث مـربوط بـه آزاد کـردن برده، قـواعـدی مـسـاعـد بـردگـان به چشـم می خـورد و سـهولتِ آزاد کردنِ برده در وضعیت زوجه [همسر آزاد] بسیار تأثیر داشته است. در بین زنان محمد کسانی بودند که وی آنان را آزاد کرده و سپس به همسری برگزیده بود و با آنان همچون زنان آزاد رفتار می شد.

قرآن بارها آزاد کردنِ برده را توصیه می کند از جمله اینکه: بین دوزخ و بهشت راه بسیار سخت و توان فرسایی ست و آزاد کردن برده این امکان را برای مـؤمنان فـراهم می آورد کـه از آن بدون زحـمت بگذرند (۱۵٦). از سـوی دیگر، برخـی سـهـو و غـفلت هـا در مـراعـات و اجـرای قـوانـین مـذهبی پیـآمدهای خـوبی برای برده به همراه دارد [برای مثال] قرآن به کسانی که گناهی مرتکب شده اند و می خواهند توبه شان پذیرفته شود توصیه می کند کـه برده هاشـان را آزاد کنند. بدین ترتیب، مـؤمنی کـه مـرتکب قـتل غـیـر عـمـد شـده باید کـیـفـر حـقـوقیِ خـونبـهـا را بپـردازد و برده اش آزاد خـواهـد شـد (۱۵۷). در ماه رمضان کسی که قوانین سخت مربوط به پرهیز و تقوا را در روزه داری رعـایت نکند، بنا به حـالت هـای مـخـتلف، واجب است برده ای را آزاد کند یا گرسنگانی را سیر کند (۱۵۸). قرآن بارها با لحنی شیوا از آزاد کردنِ بردگان دفاع می کند و محمد بارها نرم خویی و خوش رفتاری خود را با بردگان نشان داده است.

بدون آنکه بخـواهیم از اندرزهایی سـخن بگوییم کـه به رفـتـار با بردگـان مربوط می شـود و در مـهرآمـیزترین عبـارات بیـان شده است، باید بگوییم که پیغمبر کاری می کرد که به برده احترام بگذارند، چنان که ممنوع کرد مؤمنین آن ها را «برده» خطاب کنند و مـقرر نمود کـه آن ها را «پسـرم» یا «دخـتـرم»

صدا بزنند (۱۵۹). محمد همچنین گفت: «هرکس کنیزی دارد و در تربیتش بکوشد تا بعد او را به زنی بگیرد در آخرت دو ثواب خواهد داشت یکی ثواب آزاد کردنِ برده و دیگر ثواب ازدواج» (۱٦۰).

محمد کردارش نیز مانند گفتارش نسبت به بردگان مهرآمیز بود. یکی از مؤمنین، مرد جوانی را که از بردگانش بود در حال ارتباط نامشروع با یکی از زنانش غافلگیر کرد و بی آنکه سخنی بگوید مقصر را اخته کرد. بردهٔ مجازات شده نزد پیامبر شکایت برد و محمد وی را بدون تأخیر آزاد کرد زیرا اربابش مجازات سختی بر او روا داشته بود (۱٦۱). این رفتار یادآور قاعده ای ست که نزد بنی اسرائیل معمول بوده و در تورات چنین بیان شده است: «اگر کسی با وارد کردن ضربه ای به چشم غلام یا کنیزش او را کور کند، باید او را به عوض چشم اش آزاد کند» (سِفر خروج، باب ۲۱، آیهٔ ۲٦). همچنین قرآن توصیه می کند که اگر برده ای به مؤمنی پناه ببرد و به دین اسلام درآید او را آزاد کنند (۱٦۲): این حکم تقریباً همان طور که در تورات آمده بیان شده است: «اگر برده ای ازنزد اربابش فرار کند نباید او را مجبور کنید که برگردد» (سِفر تثنیه، باب ۲۳، آیهٔ ۱٦).

عباراتی که نقل کردیم برای اثبات این امر کافی ست که آئین مربوط به وضعیت برده در مقایسه با دیگر نهادها، از نرمش نسبی برخوردار بوده است. اگر با گذر از حوزهٔ نظر به حوزهٔ وقایع، جایگاهی را که بردگان و فرزندان آن ها در تاریخ اسلام احراز کرده و نقشی را که ایفا نموده اند مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید که اعمال و کردارها نیز جانبدار بردگان بوده است. چنین است که محمد فرماندهیِ سپاه اسلام را به هنگام فتح فلسطین، در سال دوم هجری به غلام خود اسامه سپرد. و باز از همین رو ست که عمروعاص، فاتح مصر، غلام سیاه پوست خود عُباده رابه نمایندگیِ خاص خویش نزد حاکم مصر گماشت و پس از آنکه عباده این مأموریت را – که با اختیارات تامه همراه بود – به انجام رساند، مسند

قـضـاوت در فلسطین به او واگـذار شـد. شـمـار زیادی از شـخـصـیت های درخـشـان تاریخ اسـلام، از فـرمـانروایان گـرفـتـه تا فـرمـاندهـان سـپـاه، از دانشـوران تا ادیبـان، همـانا از بردگـان بوده اند. ابن حـزم، دانشـور بزرگ اندلس [اسپانیای امروز] در بارهء فرمانروایانی از این دست چنین سخن می گوید: «هیچ یك از کسانی که مادرشان کنیز بوده، در نخستین دورهء اسلامی بر تخت خلافت ننشستند، مگر یزید [بن معاویه] و ابراهیم [بن ولید اموی]. در دورهء عباسی، خلفا همه زادهء کنیزان بودند مگر سفّاح [نخستین خلیفه عباسی]، مهدی [سومین خلیفه] و امین [فرزند هارون الرشید]. اما از خلفای اندلس هیچ کس نبـود کـه از زنی آزاد زاده شـده باشـد» (۱٦۳). مـضـمـون صریح این وقایع گواه بر این است که با زنان برده خوشرفتاری می شده و آداب و رسـوم بیش از پیش به این سـمت گـرایش داشـتـه کـه آنان را در چارچوب خانواده بپذیرد. مطمئناً اگر ابن حزم در دوره ای بعدتر می زیست شاید باز هم به لحنی عام تر سخن می گفت و تصدیق می کرد که طبقاتِ کمابیش مرفه از مادرانی سابقاً برده زاده شده بودند.

کوتاه سخن آنکه اگر به جامعهء اسلامی در یك دورهء معین بنگریم سه ویژگی در آن می یابیم: از یك طرف، اسلام مناطق مختلفی را فتح می کند که مردمانش متمدن تر از خود فاتحان اند و از طرف دیگر، فاتحان عرب به بردگان حیثیتی انسانی می دهند و از اینکه آنان را از خانوادهء خویش بدانند و به شجره نامهء خود پیوند زنند هیچ ابائی ندارند. و سرانجام اینکه اسلام چند همسری و همبالینی [با کنیز] را می پذیرد و از پیروان خود می خواهد که فرزندان هرچه بیشتری داشته باشند. این سه شرط اصلی وقتی با هم ترکیب شدند موجب گسترش چشمگیر خانوادهء چند همسر گردید، امری که به نوبهء خود باعث بدتر و وخیم تر شدنِ وضعیت زن گردید.

اضافه کنیم که مناسبات زناشویی به آسانی می تواند با بر زبان راندن فرمول سادهء طلاق از هم بگسلد. از طرف دیگر، آمیزش با برده مستلزم هیچ یك از تشریفات نسبتاً پیچیده ای که در ازدواج با زنِ آزاد وجود دارد

نمی باشد. این مجموعهء شرایط زمینهء مساعدی برای تعدد ازدواج ها و طلاق ها، زنبارگی و انحطاط عفت و اخلاق عمومی شد. این موضوعی ست که در صفحات آینده بر اساس وقایع مشخص نشان خواهیم داد و در عین حال، روابطی که بخش های مختلف بحث ما را به هم پیوند می دهد در نظر خواهیم گرفت.

آثار برده داری بر موقعیت زن

زنی می گفت در زمان حیات پیامبر، در دورهء خلافت ابوبکر و در بخشی از دورهء عمر، ما جمعی بودیم از زنان که با یکدیگر دوست بودیم. در مسجد می ماندیم، به کار بافندگی و ریسندگی می پرداختیم و برخی از ما هم به کار [بافتن] با برگ درخت خرما مشغول می شدند. عمر تجمع ما را در مسجد قدغن کرد ولی کماکان اجازه داشتیم که در نماز جماعت شرکت کنیم (١٦٤). عمر که آنقدر در محدود کردنِ آزادی زن کوشیده بود، با فتوحات جنگی اش، بردگان و کنیزان زیباروی از خارج به شبه جزیرهء عربستان وارد کرد. فراوان اند دختران ایرانی که خلیفهء معروف آن ها را به سربازان فاتح خود اهداء نمود! خود وی این دختران خارجی را چنان می پسندید که احساس خود را، آنطور که در سنن و روایات آمده، چنین بیان می کند: «هیچ چیز بهتر از داشتنِ فرزندانی از این کنیزان نیست چرا که هم حیثیت عربی و هم ظرافت و تشخص ایرانی را در خود یکجا جمع خواهند داشت» (١٦٥).

بنابراین می بینیم که اگر در سنن و روایات، گفته هایی از پیامبر نقل شده که نسبت به زن کمابیش آشتی جویانه، نرم و دلپذیر است، جانشینان محمد، برعکس، در قبالِ زن سختگیر اند.

علتِ نخستینِ این تنزلِ موقعیت زن را باید در تفکیك دو جنس و حصر و

خانه نشین کردنِ زن دانست. این رسم در همان آغاز امر، کارکردِ نوینی را در جامعهء مسلمان پدید آورد و آن مأموریت خاصِ برخی زنان جهت بررسیِ زیبایی عروس بود. حکایت های ادبی به توصیف خانهء زنی سالخورده در جامعهء قدیمیِ مدینه، در آغاز دورهء آل سُفیان می پردازند که پر از پسران جوانی می شد که خواستار ازدواج بودند. آن ها از او می خواستند که نامزدشان را بررسی و معاینه کند و بعد آن ها را در جریانِ برداشتِ خود بگذارد (١٦٦). باید در نظر گرفت که از نظر زمانی، این دوره که چنین رسمی در آن امکان پذیر بود فاصلهء زمانیِ چندانی از آغاز اسلام نداشت که محمد خود به خانهء ام سلمه می رفت تا با او توافق کند و او را به همسری برگزیند (١٦٧).

نباید قضیه را سریع تعمیم داد، چنانکه نباید پنداشت که حصر و خانه نشینی برای همهء زنان قانونی مطلق بوده است. کنیزان، به دلیل موقعیت بردگی شان، خارج از این اجبار قرار داشتند. دست کم برای تعیین ارزشِ آن ها و پرداخت غنیمتِ مناسب به هر سرباز باید آن ها را می دیدند. علاوه بر این اتفاق می افتاد که در برخی شهرها مانند مدینه و مکه کنیزان به روسپی گری می پرداختند (١٦٨) و این با اخلاق عمومی منافات نداشت که جوانانی به دنبال کنیزان راه بیفتند و به آن ها پیشنهادهای عاشقانه بدهند. ما پیش از این اشاره کردیم که عمر رسماً ممنوع کرد که کنیزان مانند زنانِ آزاد لباس بپوشند. وقایع نگارانِ جامعهء قدیمیِ عرب نقل می کنند که در پیِ این دستور همهء کنیزانِ مدینه سربرهنه از خانه خارج می شدند و گاه [حتی] با بازوان لخت (١٦٩). چندی بعد با شور فراوان مسألهء لباس کنیزان مورد بحث قرار گرفت و در آغاز عهد آل سفیان در عراق همین مسأله را از مجتهد بزرگ مسلمان الحسن البصری* پرسیدند و او چنین نظر داد که کنیز همبالین باید حجاب داشته باشد (١٧٠). چندی بعدتر، مجتهد دیگری اظهار نظر کرد که باید بین کنیز زیبا و آن که زیبا نیست فرق گذاشت و این دستهء اول است که باید حجاب داشته باشد (١٧١) و دستهء دوم ظاهراً اختیار با

خودشان بوده است.

عصری که در آن این بحث ها و قواعد مطرح می شود عصری ست که اسلام از هرسو و در سرزمین های جدید دامن می گسترد. در این عصر است که شمال آفریقا تا اقیانوس اطلس و نیز جزایر مدیترانه فتح شد. از طرف دیگر، اسلام به آن سوی آمودریا رسید و فاتحان پیشرویِ پیروزمندانهء خود را تا سمرقند ادامه دادند. فتوحات در آسیا تا مرزهای چین و در غرب تا اقیانوس اطلس پیش رفت. سپس درآغاز قرن هشتم میلادی، اعراب از تنگهء جبل الطارق گذشتند و بخشی از اسپانیا را که به گوت ها تعلق داشت تصرف کردند. کوتاه سخن اینکه اسلام بر گستره ای فرمان می راند که از یك سو قفقاز تا خلیج فارس را در بر می گرفت و از سوی دیگر هند تا اقیانوس اطلس را. این فتوحات برای اعراب شمار بسیار زیادی برده فراهم آورد و در جامعهء مسلمان اغلب مردان از هر رده ای برده داشتند. در این دوره است که خلیفه هشام بن عبد الملك طی نامه ای به والی آفریقا، ازاو می خواهد که از زنان بربر [ساکنان شمال آفریقا] که «نگاه ها را به سوی خود می کشند و دل ها را تسخیر می کنند و نمونه شان را در شام نمی توان یافت» برای او ارسال دارد. در نامه، برخی از کیفیت هایی که در گزینش مهم است نیز ذکر می کند با تأکید بر «نرمی و لطافت، ظرافت اندام، باریکی و بلندی انگشتان و زیباییِ نگاه»؛ علاوه بر این، خواستار «نجابت و اصالت خانوادگی» ست، «زیرا قرار است آن ها مادر فرزندان باشند» (۱۷۲). در آثار ادبی، موارد بی شماری نقل شده که فرمانروایان اموی از کنیزان ستایش کرده اند. برای مثال از عبدالملك بن مروان نقل می کنند که: «کنیزان بربر برای عشق بازی خوب اند، رومی ها برای خدمت منزل و ایرانی ها برای توانایی شان در زادن فرزند» (۱۷۳).

گذشته از فرمانروایان، مردم عادی نیز در همه جا به همین زبان سخن می گویند و همگان داشتنِ همبالین را تحسین می کنند. جاحظ* داستان یك

فرد نظامی را نقل می کند که در یك لشکرکشی به خراسان شرکت کرده بود. او صاحب یك مادیان زیبا بود و یك کنیز زیباروی. چنین تملکی برای وی کاملاً رضایت بخش بوده نه در غم چیز دیگری بود، نه نگرانِ زنش. او خوش بختی خود را در اشعاری که در ادبیات عرب به صورت کلاسیك درآمده به آواز می خوانده است: «مرا غمِ همسرم نیست زیرا مادیان و کنیزم با من اند. اولی در روزهای سختِ جنگ یار من است و دومی در لحظات عشق» (۱۷٤). همسر این فرد نظامی، زمانی که از احساسات شوهرش باخبر شد اشعاری را خطاب به او سرود که مانند آنچه نقل کردیم پرمعنا ست: وی شکایت می کند که عجب زمانه ای ست که آداب و رسوم چنین ساده به یك مرد اجازه می دهد که کنیزی زیبا دارا باشد و به خاطر او همسرش را فراموش کند.

اگر مجموعهء ادبی جاحظ را رها کرده به سراغ مجموعهء ادبی مبرَّد برویم می بینیم داستان شاهزاده ای را برای مان نقل می کند که می گفته است نمی فهمم چطور ممکن است مردی که یك بار موی سرش را کوتاه کرده بتواند دوباره به عادتِ موی بلند گذاشتن برگردد، چطور ممکن است کسی که خوشی و جذبهء پوشیدنِ لباس کوتاه را آزموده باشد بتواند لباس بلند بپوشد و چگونه کسی که مزهء شیرینِ معشوقه ها را چشیده می تواند با زنان آزاد ازدواج کند (۱۷٥) و در همین دوره که این شاهزاده می توانست چنین سخنانی بر زبان راند، شاهزاده ای دیگر، برعکس، از دیدن بچه های فراوانی که از کنیزان زاده شده بودند شکوه سر می داد و آرزو می کرد در سرزمینی زندگی کند که هیچ یك از این ها را نبیند (۱۷٦).

اگر در این دوره همبالینی با کنیزان رواج یافته، ازدواج و طلاق نیز در آن فراوان است. همین مؤلف [مبرد] نقل می کند که فلان شخصیت مشهور زنش را طلاق داده بود صرفاً به این دلیل که زنش حاضر نشده بود سیبی را که شوهرش گاز زده و به او تعارف کرده بود بخورد (۱۷۷) و مؤلف پیشین، جاحظ، برای ما داستان مردی را باز می گوید که حدود ۱۰۰ زن

داشته است (۱۷۸).

آقای هانری لامنس[5](Henri Lammens) از اینکه پیوند زناشویی تا این حد سست شده بوده دچار حیرت شده می نویسد: «در سنن و روایات اسلامی، مغیرة بن شُعبة رکورددارِ ازدواج و طلاق است. مغیره در این زمینه، بر حسن پسر ارشدِ خلیفهء چهارم علی [امام دوم شیعیان] بسی پیشی گرفت. وقایع نگاران در بارهء شمار این زنان که باعث شهرت عجیب مغیره شده با یکدیگر همنظر نیستند. برخی آن ها را ۹۹، برخی ۳۰۰ و برخی هزار ازدواج دانسته اند که از اسلام به بعد عقدشان بسته شده صرف نظر از ازدواج های پیش از این دوره. معاصرین مغیره این ولع طلاق را امری عادی تلقی می کنند. همه از غیر دقیق بودنِ قوانین ازدواج در قرآن سودجویی می کرده اند ولی شخصیت مغیره در سنن و روایاتِ مخالفِ امویان حکم سپر بلا را داشته، در حالی که این روایات نسبت به خاندان علی با نظر اغماض می نگریسته اند» (۱۷۹).

ضمناً یادآوری می کنیم که ازدواج به دلایل سیاسی همچنان رواج داشته است. از همین مغیره که شمار ازدواج های او فوق العاده بوده نقل می کنند که می گفته است: «زن هایش را به دلیل موقعیت اجتماعی شان حفظ می کند». در روایات از حاکمان و والیانی نیز صحبت به میان می آید که بنا به میل سلطان [خلیفه] به ازدواج هایی اقدام کرده اند به منظور آنکه گروه هایی سیاسی را به سمت خود جلب نمایند (۱۸۰).

سهولت طلاق، ازدواج به دلایل سیاسی، ذوق همبالینی با کنیزان، حصرِ روز به روز وخیم ترِ زنانِ آزاد، همگی ناگوارترین تأثیرها را بر وضعیت زن داشته اند. زنان آزاد که مورد تحقیر قرار گرفته بودند قربانی محتوم

۵- هانری لامانس (Henri Lammens) کشیش و مستشرق معروف فرانسوی قرن نوزدهم و نویسندهء کتاب هایی از جمله:

اسلام، عقاید و نهادها (Islam, Croyances et Institutions)،

ترجیحی شدند که کنیزان همبالین از آن برخوردار بودند. جاحظ که تقریباً معاصر این دوره است رایج ترین استدلالی را که در ترجیح کنیزان همخوابه مطرح می شده چنین نقل کرده است: «کسانی که در جست و جوی آن اند تا بدانند به چه دلیل اغلبِ کنیزان در نظر مردها بر شایسته ترین زنان آزاد ترجیح دارند اظهار می دارند که مرد قبل از آنکه کنیز را بخرد، او را می بیند و تنها بر اساس لذت جوییِ جنسی از وی شناختِ کاملی به دست می آورد بی آنکه از او تمتع جنسی ببرد و فقط زمانی به خرید کنیز اقدام می کند که وی را باب طبعِ خویش ارزیابی می نماید. حال آنکه در مورد زنان آزاد، مرد هیچ اطلاعی در بارهء زیبایی زن ندارد، مگر آنچه زنان دیگر می گویند، بی آنکه شایستگیِ آن را داشته باشند که بدانند مرد در رابطه با زیبایی ها، نیازها و سلیقه و تفاهم ها چه توقعاتی دارد (۱۸۱).

اضافه کنیم که به گمان ما، این ترجیح کنیزان واقعیت عامی ست در همهء دوره ها و در همهء کشورهای مسلمانی که در آن ها حجاب رایج است. پروفسور سنوك هورگرونژه این امر را در مکه مشاهده کرده است. وی می نویسد: وقتی از فردی اهل مکه بپرسیم احساس قلبی اش چیست، سرانجام اعتراف می کند که به دشواری ممکن است دل در گرو زنی از مکه داشته باشد، ولی به سهولت می تواند عاشق يك کنیز شود (۱۸۲). در مصر نیز تا آنجا که برای نگارنده میسر بوده که در عمر خود خاطرات و اطلاعاتی شفاهی داشته باشد، می توان گفت که قبل از ممنوعیتِ برده داری تمایل شدید مردان به گزینش زن از بین کنیزان بوده است. اما بلافاصله باید افزود که این امر صرفاً به مردان طبقات مرفه بر می گردد، زیرا مردان طبقات فقیر زندگی متفاوتی دارند و آداب و رسومی دیگر که ناشی از نیازهای اقتصادی آنان است.

بهترین دلیلی که می توان به سود ازدواج با کنیز ارائه کرد همواره یکی بوده و هست: اینکه می توان او را دید و شناخت. آقای گوستاو لوبون * از ابوت (E. About) نقل قول زیر را می آورد که در آن از شیوع این

رسم سخن گفته شده است. ابوت می گوید: «برده داری را در کشورهای اسلامی خیلی کم تقبیح می کنند چرا که سلاطین قسطنطنیه [خلفای عثمانی در استانبول] که سران مقدس جامعهء اسلامی اند همگی از کنیزان زاده شده اند و بدان مباهات هم می کنند. پادشاهان سلسلهء مملوکیان که مدت های دراز بر مصر فرمان رانده اند از این طریق به تشکیل خانواده می پردازند که بچه های قفقازی را می خرند و به هنگام بلوغ آنان را به فرزندخواندگی خویش در می آورند.

«هنوز نیز غالباً می بینیم که یك مالك متشخص مصری بچه برده ای را بزرگ می کند، در تعلیم اش می کوشد و رشد می دهد و دختر خود را به عقد وی در می آورد و همهء حقوق را برای او قائل می شود؛ در قاهره با کسانی روبرو می شویم از وزیر گرفته تا فرماندهان لشکر و قضات و صاحب منصبان در عالی ترین مقامات که در نوجوانی شان به هزار یا هزار و پانصد فرانك خریداری شده اند» (۱۸۳).

خلاصه آنکه هر کسی برای شناخت همسر آینده اش، اگر از زنان آزاد باشد، با هزار مانع روبرو ست. برعکس، اگر وابسته به طبقهء بردگان باشد شناختش ساده است. به همین ترتیب، پدری که دخترش را به ازدواج غلام خانه اش در می آورد، در کنار منفعتی که خود می برد، مقصودش منفعت دخترش نیز هست که به نحوی شوهر آینده اش را می شناسد. در مجموع، شیوع ازدواج با بردگان تا حدی واکنش در برابر خانه نشینی و حصری ست که زنان آزاد به شدت با آن روبرو هستند.

اکنون این جوامع را رها کنیم و به جوامع قدیم برگردیم تا دربارهء پرسش مورد بحث مان پیرامون عهد عباسیان اطلاعاتی به دست آوریم:

آثار ادبی از عهد عباسیان تابلویی ترسیم می کنند که زن در آن جایگاهی مهم دارد. خواننده های معروف وجود دارند، شاعره هایی با استعداد درخشان، زنانی با زیبایی سحرانگیز. در این دوره است که می

گویند بخشی از هزار و یك شب به نگارش درآمده است، عهدی که نژادهای مختلف در تماس با یکدیگر قرار می گیرند، در بغداد درهم ادغام می شوند و با درهم آمیختنِ خون و نژادشان نبوغ، علم و آداب و رسوم خویش را نیز در می آمیزند.

همانطور که پرون (Perron) (۱۸٤) گفته است «این عصری ست که زنان غیرآزاد در معرض شورانگیزترین و مکررترین بهره برداری ها قرار می گیرند. دور، دورِ سروریِ کنیزان زیبا بود، کنیزانی که از بازرگانان خریداری می شدند، کنیزانی که در جنگ به اسارت درآمده و ربوده می شدند، کنیزانی که به خاطر نغمه ای که خوب سر داده اند، به خاطر یك شعر یا اشعاری که بر سرِ زبان ها ست و با دیگر اشعار همخوانی دارد، به خاطر یك نگاه، به خاطر خرامیدن موزون، به خاطر حرکاتی پرموج از قامت و تهیگاه خریداری می شدند. قیمت مهم نبود، کسی به آن نگاه نمی کرد، به حساب و کتاب نمی اندیشید. فقط می خواستند، آن ها را صدا می زدند، بهایشان را می پرداختند و از آنان کام می جستند. کالایی بود که شیفتهء آن می شدند و مالکیتِ آن را منحصراً از آنِ خود می کردند، عصاره اش را می مکیدند و باقی را دور می انداختند».

اکنون به وضعی از آداب و رسوم رسیده ایم که به استثنای زنان طبقات فقیر در آن دو نوع زن وجود دارد: یك دسته آن ها که از معاشرت با مردان کنار گذاشته شده اند، مگر با خویشاوندان نزدیك؛ دستهء دیگر آمیخته با جامعهء مردان است و در ضیافت ها که دوستان جمع می شوند حضور دارند. دستهء اول، غالباً کمتر آموزش دیده اند و کمتر از دستهء دوم نظرها را به خود جلب می کنند. این ها را زوجه و همسر می گویند که در خارج از خانه دیده نمی شوند، مگر طبق قوانین و قواعدی که مرسوم است؛ اما دستهء دوم که جامعه را با حضورشان، با نغمه هایشان، با قریحهء سخن گویی و موسیقایی شان شیفتهء خود می کنند همانا کنیزان اند. دورهء عباسی از این نظر یادآور جامعهء یونان باستان است. بی فایده نیست اگر در

اینجا قطعه ای از نوشتهء پل ژید (Paul Gide)[٦] را در بارهء زن یونانی نقل کنیم (۱۸۵): «در حالی که مرد همیشه خارج از خانه بسر می برد، زن برعکس، نمی توانست از آن خارج شود. برای زن نه نمایشی بود، نه سخنرانی و نه ضیافت عمومی. اگر دوستانی به مهمانی خانواده می آمدند او حتی نمی توانست بر سفرهء خانواده بنشیند». همین نویسنده کمی بعدتر می نویسد (۱۸٦): «با وجود این، طبقهء دیگری از زنان وجود داشت که ازهمهء این اجبارهای خانگی معاف بود و می توانست با مردان درآمیزد و در کارها و حتی تفریحات شان شرکت جوید: این ها ندیمگان (courtisanes) بودند. پیشینیان آن ها را زنانی پرشور، با کمال فرهیختگی و همتای مردان نشان می دهند، چه از نظر سرزندگی که داشته اند و چه به خاطر معلومات گسترده شان.

اگر کنیزان علی القاعده خارج از دایرهء تشخص و اشرافیت و بدور از حصرِ زنان آزاد قرار داشتند، اما نباید از این تعجب کرد که برخی از کنیزان متعلق به درباریان و اشراف که برگزیده و سوگلی ارباب بودند کمابیش وضع شان مانند همسران (زنان آزاد) بود. در اینجا می توان نظر مجتهد سابق بصره [الحسن البصری] را یادآوری کرد که پیش از این از او سخن گفتیم.

فراوان رخ می داد که کنیزان را چون هدیه ای به دیگری ببخشند و فرمانروایانی را می بینیم که کنیزان همبالین را نیز به معاونان یا طرفداران خویش هدیه می کردند. در اینجا بی فایده نیست بخشی از نوشتهء پل ژید را نقل کنیم که مشابه همین وضعیت را که نزد رومیان وجود داشته برای ما روایت می کند (۱۸۷): « ... ملاحظه می کنیم که نخستین قضاتِ امپراتوری روم به هنگام ورود رسمی شان به ایالت تحت مأموریت خویش، کنیزی

٦- پل ژید، حقوقدان فرانسوی متولد ۱۸۳۲ و پدر آندره ژید، نویسندهء معروف (نك. به wikipedia).

همبالین در پی شان روان بود که امپراتور بدانان بخشیده بود».

به نظر می رسد که تمایز بین زنان آزاد و کنیزان از نقطه نظر حصر و خانه نشینی، در آداب ورسوم تا مدت ها بعد، دست کم تا نیمهء اول قرن دوم هجری، حفظ می شد. نقل می کنند که کنیزان در زمان عمر با سرِ برهنه از خانه خارج می شدند. در دورهء امویان، مجتهدین بصره بین کنیزانی که می توانستند سربرهنه از خانه خارج شوند و آن ها که نمی توانستند فرق می گذاشتند. کمی بعد، سرانجام، بنا بر آنچه در یك متن ادبی آمده، در می یابیم که المنصور [خلیفهء عباسی] دو تن از کنیزان زیبای خود را سرزنش کرده که چرا مانند زنانِ آزاد خِمار [روسری] بر سر انداخته اند (۱۸۸).

زمانی که زنان غیرآزاد مشمول حجاب شدند به این علت بود که احترام به آنان تشدید شده بود و بیش از پیش به ردهء همسران راه یافته بودند. در صدر اسلام، جامعهء مدینه فرزندان کنیزان را تحقیر می کرد (۱۸۹) ولی بعدها کیفیت و شایستگی های آنان مایهء مباهات بود، واین خود مایهء تلاقیِ سریعِ نژادهای مختلف و گرایش روزافزون به این بود که به کنیزان مقام همسر داده شود با همهء وظایف و اختیاراتی که ویژهء آن ها ست. بعدها هم که بردگی از مفهوم اولیه اش دور شد، یعنی زمانی که منشأ آن صرفاً جنگ نبود، بلکه از طریق خرید هم صورت می گرفت، کوشش بر آن بود که کنیز به دست آورند تا او را به عنوان زوجهء مشروع خویش برگزینند. از آن زمان به بعد، حرمتِ زن آزاد به او تعلق گرفت، اما نظام حجاب و حصر نیز در باره اش به اجرا در آمد.

IV
زن در اصول حقوقی

تأثیر اسلام در نظام پدرسالاری اعراب – زن و حق ارث – حَجر [ناتوانی] حقوقی – رضایت – شروط قراردادی که می تواند در عقد ازدواج قید شود و حقوق متقابل زن و شوهر

تأثیر دین اسلام در نظام پدرسالاریِ اعراب

تا اینجا موقعیت زن را در زمینهء حقوق بررسی نکرده ایم. این نوعی خروج از محدودهء این پژوهش خواهد بود که به موضوع حقوق اسلامی به تفصیل بپردازیم چرا که دربارهء آن کتاب های فراوانی درغرب به رشتهء تحریر درآمده است. با وجود این، باید بدان اشاره ای بکنیم تا به پژوهش خود تکمله ای لازم بیفزاییم.

همانطور که می دانیم اسلام در جامعه ای مردسالار زاده شد. سلطهء پدر که ریشه در آداب و رسوم داشت و کمابیش تحت تأثیر روابط خانوادگی تعدیل یافت، از زمان ظهور دین جدید به قدرتی غیرقابل انعطاف یعنی به قدرتی الاهی بدل گشت. خداوند تمایلات و خواست های خود را در قرآن، که کتاب قانون و حاوی دستوراتی ست که بر کلیهء اعمال مسلمانان نافذ و قابل اجرا ست، مادیت بخشید. الاهیات، اخلاق، حقوق جزا چه عمومی و چه خصوصی، در این کتاب به هم آمیخته اند. محمد که سخنگوی مقام ربوبیت بود، کوشید در برابر سنت های کفر و شرک آمیز از زن حمایت کند و با

اینکه او را با مـرد برابر ندانست برای وی حـقـوقی قـائل شـد، هـرچند این حقوق، زن را از تحقیر و انحطاط فزاینده رهایی نبخشید.

موقعیت زن هرچند از جنبهء نظری بهبود یافت، ولی کمی بعد تحت تأثیر پدیده های اجتماعی گوناگون تنزل پیدا کرد. از آن زمان به بعد، به رغم آنکه اسلام برای زن شخصیتی قائل شد، ملاحظه می کنیم که زن در دورهء بعد از اسلام در واقع، در وضعیتی فرودست تر از دورهء پیش از اسلام قرار داشت.

شخصیتی که محمد برای زن قائل شد نتوانست از محدوده های معینی فراتر رود، زیرا خداوند نمی خواست زن از مقررات آسمانی تخطی کند و گامی فراتر نهد. حال آنکه برعکس، در جامعهء بدَوی، هرکس می توانست آزادانه و بنا به کیفیت و صلاحیتی که داشت و به برکت شرایط خاص و عامی که او را احاطه کرده بود رشد کند. زنِ عرب پیش از اسلام، هرچند طبق درك امروزینِ ما به عنوان شیئ تلقی می شده، اما در حقیقت یك **شخص** بوده متفاوت با مرد، بی آنکه پیامدهای ناگواری بر این تفاوت مترتب باشد.

با وجود این، این اصل را به خاطر بسپاریم که هرچند تحولات بعدیِ جامعهء مسلمان در جهتی که برای زن نامساعد بود جریان یافت، اما قانون جدید اعراب، یعنی قرآن را باید به مثابهء پیشرفتی در جهت به رسمیت شناختنِ حقوق زن تلقی کرد. اکنون با پرداختن به عرصهء حقوق، این ملاحظات نسبتاً مبهم را تدقیق کنیم:

زن در حقوق ارث

اغلب سنن و روایات که تصویری از چهرهء جامعهء پیش از اسلام ترسیم می کنند آن را به عنوان جامعه ای به ما نشان می دهند که در آن، خانواده ترجیحاً از اعضای ذکور تشکیل می شود. زن از خانوادهء پدریِ

خود جدا می شود و به خانوادهء شوهر وارد می گردد. شوهر که زن را با خرید یا اسیر گرفتن ازآنِ خود کرده بود، وی را از آن پس، جزو میراث و ابواب جمعیِ خانوادهء خود می دانست و حق داشت همان گونه که او را از طریقِ خرید به دست آورده بفروشد (۱۹۰). این پیامدهای افراطی البته در عمل چندان رایج نبوده، اما نتیجهء مهمی که به بار آورده این است که زن هیچ حقی بر ارث نداشته باشد.

علاوه بر این، از آنجا که زن نقش فعالانه ای در جنگ و غارت، که در آن زمـان یکی از منابع عـمـدهء ثروت بوده است، نداشـتـه نمی تواند از دستاَوردهای لشکرکشی های نظامی و غارت بهره برگیرد (۱۹۱).

محمد با چنین رسومی به مقابله برخاست و از نظر سیاسی، چندگانگی قبایل را از بین برد تا وحدت مردمان را بر پایهء ایمان استوار سازد. با این کـار، ارزش سنت های پدر ـ خـویشـاوندی (agnatiques) را تقلیل داد. خصلتِ بستهء دایرهء قبیله این سنت ها را تقویت می کرد و به هیچ رو پیوندهایی را که از وجود زنان ناشی می شد نمی پذیرفت.

در حالی که اعرابِ دورهء باستان حق ارث و هر حق بهره گرفتن از ثروت را ناشی از مشارکت در به دست آوردنِ آن می دانستند، محمد درکی اخلاقی از این حق مطرح کرد و کسانی را که شخصِ درگذشته نسبت بدانان عواطفی داشته مشمول ارث دانست. از آن به بعد، شخصیت زن توانست تا آن حد قوام گیرد که امکان دسترسی به بخشی از دارائی را یافت.

مقرر شد که زن ارث ببرد، چه از خانوادهء پدر ـ خویشاوندش، چه از خانوادهء مادری اش. نظام قانونیِ قرآن، البته زن را از تمام محجوریتی که از نظر ارث در دورهء پیش از اسـلام داشت رها نکرد و درواقع، به او سهمی جز نصف مرد نداد. با وجود این، شاهد پیشرفتی چشمگیر هستیم. همان طور که آقای میلیو می گوید: «این رفرمی جسورانه بود که به حق می

توان آن را یکی از زیباترین عناوین افتخارات محمد دانست» (۱۹۲). این حق ناکامل که به زن داده شده یادآور برخی از مقررات قانونیِ کشورهای غربی ست که از نظر حقوق ارث پسر را بر دختر ترجیح می نهند. به گفتهء پل ژید «این دو دسته از قوانین که از نظر روح و گرایش در بیشترین حد از تقابل قرار می گیرند از این نظر توافق شگفت انگیزی دارند: چه در دولت های کاتولیك (زیر نظر واتیکان) و چه در انگلستان پروتستان، پسر بر دختر و برادر بر خواهر اولویت دارد. محتوای قانون مودِن (Code de Modène) [در ایتالیا] که تا همین چندی پیش، حقِ زنان را به نیمی از سهم تقلیل می داد در قانون امپراتوری عثمانی هم هست و نیز در قوانین مختلف کشورهای اسکاندیناوی. در روسیه، دختر یك هشتم اموال منقول و یك چهاردهم اموال غیرمنقول می برد. در جاهای دیگر تنها از اموال منقول به او سهمی داده می شود و در جاهای دیگری حقوق او به سهمی از بهره وری و مصرف محدود می شود؛ و سرانجام، در آنجاها که قانون مستقیماً زنان را محروم و طرد نمی کند، با اجازهء برقراریِ نامحدود ماژورا [ملکی غیر قابل انتقال و تجزیه ناپذیر که منحصراً از پدر به پسر به ارث می رسد] و اجازهء صرف نظر کردن از هرگونه حقِ ارث در آینده در مورد دخترانی که مهریه و جهیزیه گرفته اند، راه را برای طرد او فراهم می نماید (۱۹۳).

البته نظام حقوقی اسلام برای زن نوعی جبران در نظر گرفته است. اگر او جز نیم بهره ای از ارث نمی برد، ولی در عوض، مهریه دریافت می کند و شوهر تمام هزینه های مربوط به معاش او را بر عهده دارد. در نظر قانون گذار نخستینِ اسلام این چاره سازی موقت و لازمی ست برای به کرسی نشاندن اصل عدالت، اصلی که محمد همواره و با شور تمام آن را پیگیری کرد.

حَجر (محجوریت) حقوقی

محجوریت بر اساسِ جنس در امر شهادت دادن نیز آشکار است (۱۹٤). شهادتِ تنها یك مرد دارای ارزش شهادتِ دو زن است، مگر در مواردی که فقط زن صلاحیت دارد.

برای ما به درستی معلوم نیست چه انگیزه هایی بنیانگذار شریعت اسلام را به مقرر کردنِ چنین حَجری واداشته است. اگر منشأ این حجر را در قواعد جامعهء پیش از اسلام که به نحوی در قرآن تأثیر داشته جست و جو کنیم ره به جایی نخواهیم برد. در حقیقت، جامعهء باستانی از قاعده مندیِ حیات عمومی بیش از آن غافل بوده که مسألهء شهادت در آن قانونمند شده باشد. با وجود این، زندگی در دورهء پیش از اسلام ممکن است تا حدی گرایش محمد را به کنار گذاشتنِ شهادتِ زنان توضیح دهد: در واقع، زنان در چارچوب مشاغل خانگی محبوس بودند و تنها مردان که بی وقفه در ارتباط یا در نزاع با دیگری بودند به نظر می رسید صلاحیت دارند هرچیزی را که پیوندی با این ارتباط ها داشت درك کنند.

ارزش این توضیح هرچه باشد، باید گفت که این واقعیت همچنان نشانگرِ تفوقی ست که مرد همیشه و در همه جا به زیانِ زن برای خود قائل شده است، به طوری که حتی در غرب، آنهم در دوره ای نسبتاً جدید – آن طور که پل ژید می گوید ـ «در زمانه ای که مادام دوساوین یه[۷] و مادام مادلن لافایت[۸] داشت، یك حقوقدان همچنان به خود جرأت می داد بنویسد که شهادت سه زن ارزشی بیش از شهادت دو مرد ندارد» (۱۹۵).

۷- Madame de Sévigné خانم ادیب فرانسوی از ۱٦۲٦ تا ۱٦۹٦ (نك. به wikipedia).

۸- Madame Madeleine Lafayette از ۱٦۳٤ تا ۱٦۹۳ خانم ادیب فرانسوی (نك. به wikipedia).

محجوریتِ زن همچنین در ارزش کمتری که در حقوق جزا به خونبهای زن داده شده آشکار است. خونبهای زن تنها نیمی از خونبهای مرد است. این چیزی نیست جز حفظ صاف و سادهء رسم اعرابِ دورهء باستان؛ چرا که به دیدهء آنان ارزش شخص به مقیاس توانایی ِ جنگی ِ او سنجیده می شد که آن را منشأ مستقیم ثروت می دانستند.

رضایت

یکی از پیشرفت های مهمی که شریعت اسلام تحقق بخشیده قائل شدن به نوعی آزادی برای زن است کــه مـی تواند شـــوهری را بپـــذیرد یا رد کند (۱۹٦).

در دورهء قدیم شبه جزیرهء عربستان، این پدر دختر یا ولی (قیم) او بود که شوهر دادنِ دختر را به هرکسی که خود مایل بود بر عهده داشت (۱۹۷). با وجود این، حکایت هایی در دست است که به ما ثابت می کند که گاه پیش از آنکه دختر را به شوهر تحویل دهند با او مشورت می کرده اند. در هر حال، محمد این را نپذیرفت که زن را برخلاف میل اش شوهر دهند و اعلام کرد عقد ازدواجی که برخلاف ارادهء زن باشد باطل است. در عین حال، باید بین دختری که به دلیل صغیر بودن یا بکارت یا رشد ضعیف قوای عقلانی محجور تلقی شده با دختری که چنین نیست فرق گذاشت. اولی می تواند مشمول حق «جبر» (اجبار) باشد یعنی خویشاوندان او حق دارند ازدواج را بر او تحمیل کنند یا او را از ازدواج باز دارند. برعکس، دختری که از محجوریت خارج شده می تواند برای لغو عقد ازدواجی که در زمان محجور بودنِ او بسته شده به دادگاه مراجعه کند و این امر منطبق است بر حقِ اختیار که وی از آن بهره مند است.

این نکته را نیز متذکر شویم که دختر بالغ و عاقل (غیر محجور[۹]) هرچند در انتخاب شوهر آزاد است ولی نمی تواند از این آزادی سوء استفاده کرده با مردی که در شأن خانواده نیست ازدواج کند. در چنین صورتی، افراد ذینفع می توانند با این ازدواج مخالفت کنند. این قاعده احتمالاً ریشه در دورهء قبل از اسلام دارد که نسبت به هرچیزی که به پاکیِ خون و نژاد مربوط می شد توجه خاصی مبذول می داشتند. این چیزی نیست جز بقایای سنتِ درون ـ همسری [زناشویی با خویشاوند endogamie] که به نحوی دیگر بین اعراب معمول بود (۱۹۸).

این می تواند بازماندهء حالت های ابتدائیِ مادرسالاری نیز باشد (۱۹۹)، اگر توجه کنیم که در جامعهء پدرسالارِ اعرابِ قدیم باور بر این بود که فرزند خصلت های دائی اش را به ارث می برد، بنا بر این، دائی ذینفع بود که دامادی [شوهرخواهری] با استعداد داشته باشد.

شروطی که بنا بر قرارداد، می تواند در عقد ازدواج قید گردد و حقوق و تکالیف متقابل زن و شوهر

سرانجام پس از رضایت زن، ازدواج که یك عقد است از طریق پرداخت مهریه محقق می شود. ما در صفحات آینده خصلت های مهریه را تحلیل خواهیم کرد، زیرا با همه اهمیتی که این نهاد دارد، تا آنجا که ما می دانیم، مورد بررسی انتقادی دقیق قرار نگرفته است. اکنون به بررسی سریع حقوق و تکالیف متقابل زوجین به هنگام تحقق ازدواج می پردازیم:

قبل از هرچیز می توان گفت که ازدواج به عنوان یك عقد شروطی دارد که ناشی از توافق بین طرفین است (۲۰۰). محمد به نحوی کاملاً صریح

۹- یعنی از جمله: صغیر، سفیه، مفلس یا دچار بیمار ی مهلك نباشد (نك. به تحریر الوسیله جلد سوم ص ۲۱).

توصیه می کند که همهء شروط خاصی که در یك عقد ازدواج گنجانیده شده باید مراعات گردد (۲۰۱).

مسلماً شروطی که طرفین عقد مطرح می کنند نباید با قوانین موجود یا ذات ازدواج در تناقض باشد. بدین ترتیب، آن ها نمی توانند پیوندی بدون مهریه یا پیوندی موقت[۱۰] مطرح کنند ولی می توان شرط ازدواج را مثلا بر مراعات تك همسری گذاشت یا حق زن در خروج آزادانه از منزل یا عدم سکونت در محله ای معین.

همین که چنین شروطی امکان پذیر باشد وسیله ای ست در دست زن، برای اینکه وضعیت خود را بهبود بخشد و نظام قرآنی بدین وسیله، سختگیریِ مقرراتی را که نسبت به زن به اجرا در می آید تا حدی جبران کرده است.

اکنون نتایج اجرای این قرارداد را در وضعیت زوجین بررسی کنیم. اینجا نیز باید دورهء رواج آداب و رسوم اعراب عهد باستان را به یاد بیاوریم تا مقرراتی را که محمد وضع کرده بهتر بفهمیم. در دورهء پیش از اسلام نقش قاضی تقریباً ناشناخته بود. شوهر، خود، تنبیه و تصحیح رفتار زنش را بر عهده داشت. گاه رخ می داد که وی از این حق سوء استفاده می کرد و زن را با خشونت مجازات می نمود. محمد در جست و جوی آن بود که اتوریتهءپدرِ خانواده (pater familias) را از او بگیرد و آن را به نمایندگان شرع الهی بسپارد که تنها کسانی هستند که می توانند اجرای خواست خداوند را از طریق اعمال مجازات محکومان دارا باشند. ولی فراموش نکنیم که دین اسلام تحت تأثیر خاطرهء رسوم و عاداتِ دورهء پیش قرار داشته است. بدین ترتیب، محمد نه تنها پدرِ خانواده را از کل قدرت و اختیاراتش محروم نکرد، بلکه دست او را برای اعمال اتوریته اش بر کسانی

۱۰- صیغه یا ازدواج موقت را سنی ها ممنوع می دانند ولی نزد شیعه جایز است. (نك. به تحریر الوسیله فصل ازدواج موقت، جلد سوم، ص ۵۱۵).

که تحت سرپرستی اش بودند یعنی زنان و فرزندانش باز گذاشت (۲۰۲). بنا بر این، مواردی هست که در آن ها شوهر می تواند وقتی رفتار زنش را از نظر قانون خطا تلقی کند به تصحیح و تنبیه او دست یازد؛ اما قدرت اصلاح و تنبیهی که قانون به او می دهد محدود است. تنبیه می تواند از کناره گیریِ مختصر و موقت [از همخوابگی] شروع شود و به کتك زدن، به صورت وارد آوردنِ ضرباتی نه چندان خشن، برسد. عقیدهء اسلامی زن را از این نظر به مشابهء کودك ارزیابی می کند و شوهر را چون پدری که می تواند تحت شرایط معینی، هوی و هوسِ پسرش را با تنبیه بدنیِ نه چندان افراطی تصحیح کند ولی محمد که می خواست با نیروی تمام با اعمال خشونت شوهران بر زنان مبارزه کند (۲۰۳)، تنبیه بدنیِ زن را مجاز ندانست، مگر زمانی که انگیزه های خطیری مبنی بر سوء ظن به خیانت زن در کار باشد.

دربارهء تکالیف و حقوق مشترك هم باید گفت که هدفی دوگانه دنبال می کنند. اولاً زاد و ولد و ثانیاً حفظ خانواده (ménage). آنچه از اصل نخست به عنوان وظیفه بر عهدهء زن قرار می گیرد عبارت از وفاداری و اطاعت از شوهر در امر روابط جنسی، بدون آنکه زن مجبور باشد در برابر تمایل غیرعادیِ مرد که ممکن است برای زن ناراحت کننده باشد یا ربطی به تولید مثل ندارد تسلیم شود. در عوض، زن حق دارد که از مرد بخواهد تا از او در وضعیت و شأن مناسبی که در خانوادهء خود داشته پذیرایی کند. علاوه بر این، مرد موظف است بخشی از تمایلات جنسی خود را به زوجه اختصاص دهد، یعنی اگر چند همسر دارد باید به طور مساوی به هریك از زنان خود برسد و اگر تنها یك همسر دارد، شوهر باید بر طبق آنچه قانون معین کرده به زنِ خود برسد، اما مجتهدین در ارزیابیِ کمّی از این وظیفه نظر واحدی ندارند.

توجه باید داشت که حق مرد به اینکه زن باید از او اطاعت کند، همیشه این الزام را برای زن به وجود نمی آورد که همان جایی که شوهرش هست

مسکن گزیند.

محل اقامت زن باید آسایش لازم را برای وی فراهم کند و زن حق دارد به منظور حفظ خود در برابر هرگونه اجبار از ناحیهء شوهر، به نیروی قانون متوسل گردد.

اصل دوم یعنی حفظ خانواده منشأ حق زن است به نفقه و به تأمین معیشت اش، و نیز حق دیدار [با دیگران] و خروج از منزل و سرانجام وظیفهء ادارهء کارهای خانگی.

وقتی زفاف صورت گرفته و زن برای شرکت در زندگیِ خانوادگی و خانه داریِ شوهرِ خود آماده است، مرد باید همهء مخارج منزل یا «نفقه» را بر عهده بگیرد که میزانش بنا بر شأن و وضعیتی که زن و شوهر دارند تغییر می کند. در مجموع، نفقه شامل مسکن با وسایل، غذای مناسب، لباس طبق نیاز فصل و اقلیم و رسوم محل، لوازم فرعیِ نظافت از نوع وسایل آرایش، عطر و غیره و بالاخره هزینهء دارو و دکتر در صورت بیماری.

اگر زن نمی تواند با شوهرش در سفر همراهی کند، شوهر همچنان باید مخارج او را بدهد. زن می تواند اگر لازم باشد، از دادگاه اجازه بگیرد که به حساب شوهر نسیه خرید کند یا اموال منقولی را که از او در اختیارش هست بفروشد. اگر شوهر به زندان افتاده باشد نیز زن همین حقوق را دارا ست.

در مجموع، همان طور که می بینیم، زن در عین آنکه برای ابراز عشق و عاطفه اش به شوهر آزادی کامل دارا ست، به هیچ رو قانوناً مجبور نیست در تقصیر شوهر شریك باشد و در مواردی می تواند حتی نقش بستانکار داشته باشد.

حق نفقه که ناشی از ازدواج است، اصولاً تا زمانی که پیوند زناشویی ادامه داشته باشد برقرار است و اگر زن به طور یکجانبه طلاق داده شده باشد تا زمانی که بچه را شیر می دهد حق دارد نفقه دریافت کند. با وجود این، مواردی هست که این اجبار بر عهدهء شوهر گذارده نمی شود، از جمله

زمـانی کـه تهی دسـتـیِ شـوهر را زن قـبل از ازدواج مـی داند. و باز هـمـین طور، زن هیچ حقی به دریافت نفقه نخواهد داشت اگر شروط لازمی را که از گوهر زناشویی ناشی می شود و مربوط به زاد و ولد و هماَهنگی در زندگیِ زناشویی ست انجام ندهد. برای مثال، وقـتی زن حاضر نباشـد حق مرد را برای تمـتع جنسـی رعـایت کند یا کـارهای خـانه را رها نمـاید تـا به شـغلی بپردازد که وی را از انجام کارهای خانهء شوهرش باز می دارد.

زن کـه اصـولاً و طبق روح قـانون، باید نگهبـانِ وفـادار خـانه باشـد، با وجود این، از نوعی حق دید و بازدید و خروج از خانه برخوردار است. باید به یاد آورد زمانی که قوانین اسلامی تدوین شد، حصر و خانه نشینیِ زن در اوج خود بود و لذا طبیعی به نظر می رسد که قانونگذار محبوس بودن در خـانه را به عنوان یك اصل مقـرر کـرده باشـد و در مـرتبـهء ثانوی به مـواردی بپردازد که زن می تواند از خانه خارج گردد یا از مهمانان استقبال کند. زن حق دارد از پدر و مادرش هفته ای یك بار دیدن کند یا در خانهء خود از آن ها پذیرایی نماید و در قبال خویشاوندان نزدیك دیگر هم سالی یك بار چنین حقی دارا ست. اگر هم از شوهری دیگر دارای فرزندانی ست، زن حق دارد اگر جوان اند هرروز آن ها را نزد خود بپذیرد و اگر بزرگ شده اند هفته ای یك بار.

دست آخر اینکه زن حق ندارد بدون اجازهء شوهر شب را در خارج از خانهء خود بسر برد.

عدم مراعات وظایف مشترك از جانب هر یك از زوجین می تواند پای قـاضی را به مـیان آورد کـه تمام تلاش خـود را به سـود خـانواده به کـار می گیـرد و اگر بهـترین راه حل به نظرش گسـست بود، آن را به اجـرا در می آورد.

پیش از بررسیِ مـسـألهء فـسخِ پیـوند زناشـویی، اشـاره می کنیم کـه بررسی سریعی که ما از حقوق و تکالیف متقابل زن و شوهر به عمل آوردیم

ثابت می کند که شوهر خود را در برابر زن به این دلیل ملزم و متعهد می شناسد که زوجهء اوست نه آن طور که میلیو می گوید: (۲۰٤) «به دلیل تمتعی که زن برای شوهرش طی دوران ازدواج فراهم می سازد».

مؤلف مزبور به رغم فراست و باریك بینی اش، احتمالاً تحت تأثیر پیشداوری ای قرار گرفته که بر اساسِ آن، زن مسلمان را جز از نظر روابط جنسی مورد بررسیِ چندانی قرار نمی دهد. نادرستیِ این دریافت وقتی به وضوح به چشم می خورد که به خاطر داشته باشیم مردی که زن آبستن اش را یك طرفه طلاق داده موظف است نفقهء زن را [تا زایمان فرزند] بپردازد و اگر زن طی روز برای خود شغلی پیدا کرده که مانع از خانه داری او ست شوهر نسبت به او هیچ وظیفه ای جهت تأمین نفقه ندارد، در حالی که مرد همچنان از حق کامیابی از او برخوردار است. بنا بر این، در نظام اسلامی، اصل بر اولویتِ روحیهء زناشویی و روحیهء زاد و ولد است و جای تعجبی نیست اگر این امر را در نظر بگیریم که اسلام از عهد باستانیِ پدرسالار ریشه می گیرد. چه بهتر که این ریشه ها را فراموش نکنیم تا به دام مبالغه گویی های افراطی نیفتیم و روحی را که بر قانون خانواده حاکم است بهتر درك کنیم.

۷

فسخِ پیوندهای زناشویی

ردّ یك اشتباه شایع در باره‌ء سستیِ پیوندهای ازدواج در دکترین قرآن – سستیِ این پیوند به دلایل اجتماعی – پیاَمدهای فسخِ پیوندهای زناشویی

اینکه سست ترین پیوندهای زناشویی را به اسلام نسبت دهند تقریباً به صورت امری کلاسیك درآمده است. این مبالغه آمیز و ناشی از جهل شدید به آئین محمد و تاریخ آن است که کسی گمان کند محمد برای مرد این امتیاز را قائل شده است که بتواند بدون هیچ کیفری زن را طلاق دهد. مسلم است که محمد اتحاد زوجین را آنطور که در مسیحیت مطرح است مورد نظر نداشت و خدای وی پیوند زناشویی را به ساده ترین نحو می دید: «و اگر به اصلاح بپردازید و تقوا پیشه کنید [بدانید که] خداوند آمرزگاری مهربان است. و اگر از هم جدا شوند خداوند هریك را با توانگری خویش بی نیاز گرداند و خداوند گشایشگر فرزانه است» (۲۰۵). این است روحیه‌ء حاکم بر پیوند زناشویی و فسخ آن. محمد با اینکه از یك سو قدرت طلاق دادن را به شوهر می سپارد ولی فراموش نمی کند که به زن نیز در برخی موارد قدرت رها شدن بدهد؛ و از سوی دیگر، همان طور که نشان دادیم برای زوجین این آزادی را به رسمیت شناخته است که شروطی را در عقد ازدواج خود قید کنند (۲۰۶).

علاوه بر این، خاطر نشان کنیم که آئین اسلام در عین آنکه حق شوهر را برای طلاق یکطرفه (répudiation) وسیعاً می پذیرد، طلاق را با

رضایت طرفین یا بر پایهء اقدام یکی از زوجین نیز به رسمیت می شناسد. اسلام در عین آنکه از یهودیت بسیار الهام گرفته اما از این جهت یك گام از آن پیشرفته تر است. زیرا یهودیت تنها طلاق یکطرفه را قبول دارد.

در صدر اسلام، حفظ پیوند زناشویی عملاً مراعات می شد، اما طولی نکشید که مردها در طلاق راه افراط را در پیش گرفتند. این تحول برعکسِ تحولی ست که عبرانیان در عهد باستان داشته اند: کسانی که زندگی اجتماعیِ عبرانیان رامطالعه کرده اند ملاحظه نموده اند که در ابتدای امر آن ها زنان خود را تقریباً بدون تشریفات طلاق می دادند، ولی بعدها روحانیونِ یهود موانعی در راه سهولت بیش از حد این نوع طلاق ایجاد کردند (۲۰۷).

برعکس، علمای اسلام کاری جز سست کردنِ پیوندی که محمد قویاً تحکیم کرده بود نکردند. اعراب دورهء باستان، بر اساس سنت هایی که داشتند همهء قدرت طلاق را به مرد می دادند، درست همان طور که بین عبرانیان کهن رسم بود. زن غالباً در این میان، متحمل زیان های سخت می شد. گاه پیش می آمد که شوهری خشن زن را طلاق می داد. و بعد، پیش از آنکه مهلت مرسوم [عِدّه] که زن را از یوغ او آزاد می کرد سپری شود به او رجوع می نمود و با تکرار این عمل، زن را گاه از امکان ازدواج مجدد محروم می کرد. اسلام در تغییر این وضع همت گماشت و مقرر کرد که صیغهء طلاق بایستی دو بار پشت سرِ هم و به فاصلهء سه ماه جاری شود یعنی به لفظ درآید و پس از این، دیگر شوهر بایستی یکی از این دو راه حل را برگزیند: «یا زن را با علاقه و عاطفه نگه دارد یا او را طلاق دهد و در این عمل از خود سخاوتمندی نشان دهد» (۲۰۸). بنابر این، طی شش ماه که این تشریفات انجام می شد، شوهر وقت این را داشت که فکر کند و برای انتخاب یکی از دو راه حل تصمیم قطعی بگیرد.

محمد به مقرر کردن این مهلت که بازگشت صلح را به خانواده امکان پذیر می نمود بسنده نمی کند و در عین حفظ امر طلاق [یکجانبه از سوی مرد]، آن را با انواع محدودیت های ممکن احاطه می نماید. او در این باره

مانند موارد مختلف دیگر، از تجارب یهودیان و مسیحیان الهام می گیرد وبه پیروان خود سفارش می کند که در استحکام پیوند زناشویی از آنان سرمشق بگیرند. بنا به برخی روایات محمد می گفته است: «مرد اهل کتاب – یعنی یهودی یا مسیحی – گاه با زنی فقیر ازدواج می کند و آن ها هرگز تا مرگ از یکدیگر جدا نمی شوند» (۲۰۹).

و یا به رغم آنکه طلاق [یکجانبه از سوی مرد] مُجاز شناخته شده، همچنان نزد خداوند «منفورترین امر مُجاز» است (۲۱۰).

به رغم همهء این محدودیت ها و احتیاط ها، به رغم تأخیر و مهلتی که اسلام برای گسست عقد ازدواج مقرر کرده و به رغم سرمشق خوبی که محمد ارائه می داد، وضعیت خانواده ها روز به روز بدتر می گشت، عدم توافق باب می شد و طلاق رواج می یافت. مهلت ٦ ماهه ای که محمد برای فسخ قطعی عقد ازدواج قائل شده بود با صدور مقررات نوینی ملغی شد که جای دستور پیامبر را می گرفت و لزوم مهلت را حذف می نمود. طلاق با صیغه (فرمول) ای که معادل سه فرمول سابق بود معتبر شناخته شد و کافی بود که این صیغه جاری شود یعنی این فرمول بر زبان آید تاعقد ازدواج فسخ گردد. مجتهدین اینگونه طلاق را مجاز دانستند، هرچند همچنان مکروه (۲۱۱) و منفور باقی ماند[۱۱].

این بدعت را به عمر خلیفهء دوم نسبت می دهند (۲۱۲) که اگر به خاطر داشته باشیم که وی بیش از هرکس دیگر در اشاعهء حصرِ زن سهم داشت و با گفتار و کردار خویش و دستوراتش کوشید وضعیت زن را هرچه

۱۱– در امر طلاق نیز بین فقه سنی و شیعه اختلاف وجود دارد که جای توضیح آن نیست. تنها اشاره می کنیم که این احکام دوگانه باعث تفاوت هایی در زندگی اجتماعی مناطق غالباً سنی ایران (یعنی سه استان سیستان و بلوچستان، کردستان، و هرمزگان) با مناطق دیگر می شود. (نك. به کتاب «آسیب های اجتماعی ایران» مجموعه مقالات، انتشارات آگاه ۱۳۸۳، ص ٦۲).

بیشتر تنزل دهد، تعجبی هم بر نمی انگیزد.

وانگهی اوضاع عمومی راه را برای برقراری چنین حالتی فراهم آورد. از یك سو فتوحات هر روز دامنهء بیشتری می گرفت و ثروت های سرشار به دست اعراب می رسید و زنانی که در جنگ ها اسیر شده بودند از همهء سرزمین های فتح شده سرازیر می گشتند؛ و از سوی دیگر، دینی پدرسالار وجود داشت که ازدواج را تشویق می کرد و رسمی را تعمیم می داد که در آن زن بیش از پیش، جدا از مرد و برای او ناشناخته بود. این اوضاع قاعدتاً به هوس های مرد مجال هرچه گسترده تری می داد و طلاق [یکجانبه از سوی مرد] را شیوع بیشتری می بخشید.

پس از این بدعتِ شوم که مورد قبول همهء مجتهدین هم نبود، شایسته است دو نوع طلاق را از یکدیگر متمایز کنیم، طلاق رجعی یا قابل بازگشت و طلاق بائن یا غیر قابل بازگشت و فوری که عقد ازدواج را بلافاصله فسخ می کند.

شکل طلاق هرچه باشد، زن بلافاصله وارد یك انزوای سه ماهه می شود که به آن عدّه می گویند. هدف از این دوره این است که بتوان از آبستنیِ زن اطلاع یافت. اگر طلاق، رجعی یعنی قابل بازگشت باشد، هرگونه رابطهء مرد با زنش طی این دوره به او حق بازگشت می بخشد و در نتیجه، مرد صاحب اختیار است زنش را که چاره ای جز انفعال در برابر خواستِ او ندارد دوباره تصاحب کند.

ما از پرداختنِ بیشتر به این مسألهء صرفاً حقوقی خودداری کرده به ذکر این نکته بسنده می کنیم که نفقهء زنِ مطلّقه ای که آبستن باشد تا زمان وضع حمل بر عهدهء پدرِ بچه خواهد بود و همچنین هزینه های مربوط به شیر دادنِ بچه.

طلاق که رابطهء زناشویی را از بین می برد عامل تغییر در حق ارث نیز هست. با وجود این، قانونگذار در عنایت و توجهی که به زن داشته، برای وی حق ارث قائل شده است، به این شرط که طلاق زمانی صورت گرفته باشد

که شوهر بیمار بوده و بیماری منجر به مرگ او شود.

بدون آنکه بخواهیم بر جزئیات حقوقی اصرار ورزیم، خاطر نشان می کنیم که عقد ازدواج که به هنگام بسته شدن با تعهد دوجانبه همراه است، به هنگام فسخ، دیگر عموماً چنین خصلتی ندارد.

در کنار طلاق که فقط مرد حقِ اعمال آن را دارد، قانونگذار طلاق را با رضایت طرفین و حتی در مواردی حق زن را برای گسستنِ عقد ازدواج به رسمیت می شناسد.

در طلاق با رضایت طرفین، هر دو طرف به طور کلی از حق خود بر دیگری صرف نظر می کنند. گاه زن مهریه ای را که شوهر به او داده به وی می بخشد. این را طلاق خُلع می گویند که مجتهدین نظر خوبی به آن ندارند (۲۱۳) و حتی در مواردی، زن برای آنکه از زندگی تحمل ناپذیر خلاص شود به شوهر غرامت می پردازد. اما اگر شوهر تکالیف خود را که ناشی از حقوق مسلم ازدواج است انجام ندهد یا برخی شروط را که در قرارداد عقد ذکر شده به هیچ رو رعایت ننماید یا به زن ناسزاهای سخت بگوید، زن می تواند خواستار مداخلهء دادگاه و صدور حکم طلاق گردد. از این هم فراتر، زن می تواند رابطهء زناشویی را خود، و بدون مراجعه به دادگاه قطع کند، به شرطی که چنین حقی را به هنگام عقد ازدواج برای خود حفظ کرده باشد.

و دست آخر یادآوری کنیم که زن بنا به حق اختیاریِ خود می تواند خواستار طلاق از شوهر شود اگر او مبتلا به بیماری ای باشد که وی را از انجام وظایف شوهری اش ناتوان می سازد (۲۱٤).

اما در بارهء آثار طلاق باید گفت که طلاق باعث فسخ قرارداد زناشویی ست. شوهرانی که می خواهند دوباره [با همسر سابق خود] ازدواج کنند باید مهریهء جدیدی بپردازند، با وجود این، مواردی هست که شوهر لازم نیست وقتی قرارداد ازدواج نوینی می بندد، تمام شروط ازدواج را از نو به

عمل درآورد.

در اینجا کافی ست خواننده را به کتاب و رساله های حقوقی که این مسأله را بررسی کرده اند ارجاع دهیم.

VI
تاریخچه و خصلت مَهریه

نزد مسلمانان مهریه را، همان طور که می دانیم، شوهر به زن می دهد. هنوز زود است که بکوشیم قبل از تعیین خصلت های آن و روشن کردن تاریخچه اش، از مهریه تعریفی قانع کننده به دست دهیم.

اگر از یك حقوقدان بخواهید مهریه را تعریف کند پاسخ خواهد داد که ازدواج یك عقد (قرارداد) است و اینکه مهریه چیزی نیست جز بهای متقابلی که شوهر در مبادلهء شخص زن پرداخت می کند (۲۱۵). اگر این سؤال را از فقیهی بپرسید به شما خواهد گفت که دین مهریه را واجب کرده تا ازدواج مشروع باشد (۲۱٦). اگر رسوم کشورهای مختلف مسلمان را بررسی کنید خواهید دید که مهریه را شوهر به این دلیل می پردازد تا ارزش خانوادهء عروس را نشان داده باشد. سرانجام به جست و جوی توضیح مهریه در تاریخ اسلام که برآیید ملاحظه می کنید که مهریه گاه به یك نماد ساده تقلیل می یابد (۲۱۷). بنا بر این، معنای حقیقی این نهاد که به کلی غیر از مهریهء رایج بین ملت های مدرن یا نزد رومیان است، چیست؟ ابتدا نگاهی به تاریخ بیندازیم.

در شبه جزیرهء عربستان پیش از اسلام، مهریه را شوهر به پدرِ زن یا کسی که سرپرستِ او بود می پرداخت به مثابهء بهای زن. عادت بر این بوده است که وقتی دختری به دنیا می آمده، دوستان و خویشاوندان مرد به وی تهنیت می گفته اند چرا که به یمن مهریه ای که بعدها احتمالاً دریافت می

کرده، دختر مایهء ثروتی برای پدر می شد (۲۱۸). مطمئناً آداب و رسوم پدرسالارانه تولد پسر را ترجیح می داده، زیرا در آینده جنگجوی قبیله می شده و سرنیزه ای بیشتر محسوب می گردیده است. با وجود این، تولد دختر نیز از این لحاظ که می توانسته ثروتی برای پدر فراهم کند خالی از شادمانی نبوده.

اسلام می آید و این سیستم را تغییر می دهد. محمد در عین حفظ اصل پرداخت مهریه توسط شوهر، مقرر داشت که مهریه باید به خود زن تعلق گیرد. اکنون ببینیم منظور شارع اسلام از وارد کردنِ این تغییر چه بوده است.

قبل از هرچیز با اطمینان می توان گفت که به نظر محمد مهریه باید بهای ازدواج باقی بماند. این چیزی ست که دست کم یك حدیث آن را تأیید می کند (۲۱۹). در این حدیث، این ایده را احتمالاً به غلط به پیامبر نسبت داده اند که کل مهریهء زن پس از زفاف به تملك زن در می آید (۲۲۰). از این به بعد، معلوم است که سروکار ما با خودِ مفهوم عقد است یعنی دربرابر خدماتی که زن در رابطه با خانواده انجام می دهد، شوهر مهریه ای به عنوان بهای متقابل به وی می پردازد. ولی یك اقدام رسمیِ محمد می تواند ما را به این فکر وادارد که منظور محمد، به لحاظ نظری، به کلی چیز دیگری بوده است: یك روز مردی نزد وی رفت و خواستار ازدواج با زنی شد که محمد سرپرستیِ او را بر عهده داشت. محمد از او مهریه خواست. مرد که بسیار فقیر بود به ناتوانیِ خود [برای پرداخت مهریه] اعتراف کرد. محمد به او گفت: «برو دست کم یك انگشتری ارزان قیمت (مثلاً از آهن) بیاور» ولی مرد چیزی در بساط نداشت تا بتواند حتی چنان چیزی بخرد. و این را بلافاصله بیان داشت. محمد پرسید: «آیا قرآن یاد داری؟» مرد جواب داد آری.

– خب، من ترا در برابر آنچه از قرآن [به یاد] داری به ازدواج [آن زن] در می آورم (۲۲۱). و ازدواج انجام گرفت.

با خواستنِ چنین حلقهء انگشتری، یعنی چیزی بسیار کم ارزش در مقایسه با زنی که مرد می خواست با او ازدواج کند، واضح است که محمد مهریه را امری تشریفاتی می دیده است. در زمان حیات پیامبر و تا چندی پس از او مهریه خصلت دیگری نداشت. حتی گفته می شود که عمر گویا می خواسته ارزش مهریه را در حد اکثر معادل ۲۰۰ فرانك محدود و تثبیت کند (۲۲۲). این گرایش به تقلیل مهریه را می توان با وضعیت جدیدی که زن به دست آورده بود توضیح داد. همان طور که گفتیم زن صاحب اختیار خود شده بود، یعنی مهریه به او، و نه دیگر به پدرش، تعلق می گرفت. از این به بعد، پدر نفعی در قضیه نداشت و نفع او بیشتر در این بود که دخترش را به شوهر دهد تا از مخارجی که بر عهده اش قرار می گیرد خلاصی یابد. خواست پدرها [به طور کلی] برای رها شدن از بار مخارج دختران به خوبی نزد اعراب زمان پیغمبر چه قبل (۲۲۳) و چه بعد از بعثت دیده می شود. پدرها بی هیچ نگرانی از اینکه ارزش مهریه ممکن است چقدر باشد، از هر فرصتی استفاده می کردند تا دخترهاشان را به شوهر دهند (۲۲٤). چنین است به ویژه رفتار عمر خلیفهء معروف نسبت به دخترش.

قانون جدید که خصلت مهریه را تغییر داد، که چند همسری را حفظ کرد و سرانجام ازدواج را تشویق نمود، شکل گیریِ خانواده های چند همسری را تسهیل کرد. این امر تقریباً درکلیهء طبقات و به نحوی بسیار عادی تر از دورهء پیش از اسلام گسترش یافت. اصحاب پیامبر تقریباً همگی دارای چند همسر بودند و به گمان نگارنده از میان علل و نهادهای اجتماعی که چند همسری را تسهیل کرده و باعث حفظ آن شده اند، مهریه به مفهومی که محمد از آن داشت نقش به ویژه مهمی بازی کرده است.

موضوع مهریه ذهن فرمانروایان را به خود مشغول می داشت. از اینجا ست که می بینیم تلاش عمر برای تثبیت حد اکثر مهریه، در دورهء فرمانروایی آل مروان دوباره از سر گرفته می شود و عبدالملك بن مروان آن

را در ٤٠٠ درهم (یعنی ٢٠٠ فرانك) تثبیت می نماید (٢٢٥).

از آنچه گفته شد چنین نتیجه می گیریم که مهریه به مفهومی که محمد از آن داشته بیشتر خصلت تشریفاتی سنتی دارد تا خصلت چیزی که در برابر انعقاد یك قرارداد پرداخت می شود.

مفهوم مهریهء مادی از نظر تاریخی همچون یك نقطهء آغاز بود. زن که به نظر ما در عصر کنونی یك طرف فعال و مؤثر در عقد ازدواج است به هیچ رو نمی توانست خدمات و شخص خودش رابه رایگان در اختیار طرف دیگرِ عقد، یعنی شوهرش، بگذارد. لازم بود که شوهر مهریه ای را در مقابل آن خدمات بپردازد چنانکه کاملاً لازم بود که محمد خود این اصل را حفظ کند، هرچند آن را صرفاً در حد یك امر تشریفاتی تقلیل داد.

وقتی از فقهای اسلام خواستار توضیحی در بارهء این تضاد می شویم که زن از یك طرف، قرارداد ازدواج را، در اصل، آزادانه می بندد، اما از طرف دیگر، از آزادی کامل برای تصرف در چیزی که به او تعلق دارد یعنی مهریه برخوردار نیست، می بینیم که در تنگنا قرار می گیرند. تنها توضیحی که می دهند این است که زن به عنوان خانه دار و مادر جایگاه مقدسی دارد، و خداوند در برابر این خصلت که به زن داده مهریه را مقرر فرموده است. خلاصه آنکه وجوب مهریه ناشی از دستور خداوند است و صرفاً امری دینی. اما این منطق دینی به هیچ رو با تاریخ و وقایع انطباق ندارد. در واقع، مهریه ابتدا به شکل بهایی بود که توسط محمد از معنای خود منحرف شد و به صورت چیزی صرفاً تشریفاتی درآمد. وانگهی طولی نکشید که آداب و رسوم برخلاف درکی که محمد از مهریه داشت یا آنچه فقها از تفسیر نظر او می فهمیدند عمل کرد.

از همان آغاز، به رغم تلاش هایی که برای تثبیت یك حد اکثر مهریه به کار برده شد، شاهد بالا رفتنِ چشمگیر ارزش آن هستیم. مهریه خصلت تازه ای کسب می کند: دیگر آنطور که محمد منظور داشت به سود زن تمام نمی شود، چنان که به نفع خانوادهء عروس هم – آنطور که در بین اعراب عهد

باستـان و در جوامع پدرسـالار معمـول بود – به کار نمی رود. بالاخـره باید گفت آن خصلت سنتی که کوشیده بودند، چه با تقلیل مـهریه به یك تشـریفات مذهبی و چه با محدود کردن رقم آن به مبلغی غیرقابل اعتنا، بدان بدهند از دست رفت، اکنون ببینیم خصلت نوینی که این نهاد به دست آورده چیست؟

مـیل مـرد به اینکه زنش در وظایف کـانون زناشـویی مـشـارکت داشـتـه باشد به نحو زیر پیاده می شود: مرد مهریهء خوب و قابل توجهی می پردازد به منظور آنکه زنش را از خـانواده ای شـایسـتـه برگـزیند و ارزش مـهـریه متناسب است با حیثیت، نژاد و مجد و عظمت اجدادی خانوادهء زن. والدین عروس نیز به نوبهء خود می کوشند برای دختـر جهیزیه و هدایای متعددی فراهم کنند کـه ارزش مـهریه را به نحو قابل توجهی افزایش می دهد. و این چیزی ست متناسب با میل قلبی و عمیق شوهر.

بدین ترتیب، آداب و رسوم خصلت تازه ای به مهریه داده و بیشتر تبدیل شده است به بهای خرید یك اعتبار و مرتبتِ اجتماعی، ثروتی که به کسب آن امید دارند و تشخص هایی کـه یك خانواده بدان تفاخر می کند. امـا به رغم همـهء این نوسـانات، مـهریه در نظر حـقـوقدانان باز هم همـان خـصلت بهـای متقابل را دارد که شوهر در برابر به دست آوردن زن باید بپردازد. این معنا ست که ما در این بررسی کوتاه حقوقی در مد نظر داریم.

مـهریه در معنای ابتدائی خود ملك طِلقِ زن است. بنا بر این، وی دارای اخـتـیـار کـامل است تا به مـیل خـویش در آن تصرف کند، همـان طور کـه در مـورد دیگر امـوال شـخـصـی او کـه به هیچ رو بـه مـخـارج خـانه مـربوط نمی شود چنین است.

این تفکیك امـوال [بین زن و شـوهر] دارای روابط تنگاتنگی با خـانوادهء چند همسری ست که در نظام قرآنی پذیرفته شده است. قاعدتاً شارع اسلام نمی توانسـتـه مـشـترك بودنِ امـوال را همراه با آداب و رسـوم چند همـسری بپـذیرد چرا کـه این امر به مـعنیِ نادیده گـرفتنِ عـدالت و عقل سلیم است. در

عین حال، این تفکیکِ اموال آنقدرها هم مطلق نیست و آزادی هریك از زوجین برای تصرف در اموالشان، آنطور که ممکن است در آغاز امر تصور شود، چندان هم نامحدود نمی باشد.

در واقع، زن و شوهر نمی توانند در بیش از یك سوم از ثروتی که به هریك از آن ها تعلق دارد آزادانه دخل و تصـــرف کنند. آن ها نمی توانند ثروت خانوادگیِ خود را حیف و میل کنند، وگرنه با تهدید مداخلهء ورثهء احتمالی رو به رو می شوند که حق دارند آن زن و شوهر را در رابطه با تصرف در اموال خویش در وضعیت محجور و ناتوان قرار دهند.

محدودیتی که برای حق تصرف آزادانه مقرر شد و درمانی که محمد علیه اسرافکاری و اتلاف در نظر گرفت بدین منظور بود که حقوق ورثهء آینده را حفظ کند. حال آنکه چه زن و چه شوهر ممکن است از یکدیگر ارث ببرند. آیا در حق نظارتی کـــه هریك از زوجـــین بر امـــوال دیگری دارد نمی توان گرایش به اشتراك اموال ناشی از زناشویی را دید؟

سرانجام یادآوری کنیم که مهریه پس از انجام عقد ازدواج به تملك و تصرف زن در نمی آید. تنها نصف آن به او پرداخت می شود یا فقط بخشی که نباید کمتر از حد اقل قانونی یعنی پنج فرانك باشد. در مورد بخش دیگر مهریه، زن فقط بستانکار محسوب می شود.

اگر زن قبل از زفاف طلاق داده شود تنها نیمی از مهریهء تثبیت شده به او تعلق می گیرد. اما اگر همخوابگی صورت گرفته باشد، زن حق دارد مهریه را به طور کامل مطالبه نماید. اگر مبلغ مهریه را طرفین عقد تعیین نکرده باشند آن را بر پایهء موقعیت و شـأنِ زن ارزیابی می کنند. در اینجا وارد جزئیات این ملاحظات حقوقی نمی شویم.

اگر از زن رفتاری سر بزند که می تواند محکومیت به دنبال داشته باشد، در این حالت، رأی مجتهدین بر این است که شوهر موظف است زن خود را به خاطر این رفتار ناشایست طلاق دهد. رفتار ناشایست از جمله عبارت است از حالت ارتداد، زنا و اینکه قبل از زفاف معلوم شود که زن

آبستن است.

باز خاطرنشان کنیم که اگر آن بخش از مهریه را که زن در موعد معین، قبل از زفاف باید دریافت کند به او ندهند، می تواند برای وی این حق را به وجود بیاورد که در خواست طلاق کند. باز در همین حالت، زن موظف نیست برخی از قواعد اجباریِ یك خانواده‌ء کامل، مانند قوانین مربوط به ملاقات ها و خروج از منزل را رعایت کند. به همین نحو، او می تواند از همراهی با شوهر در سفر خودداری نماید، حاضر به انجام روابط جنسی نشود و غیره. و به رغم همه‌ء این آزادی ها حق نفقه اش محفوظ می ماند.

ما به پایان بررسی سریع خود از وضعیت حقوقی زن رسیده ایم و می توان از خود پرسید که به رغم همه‌ء کمبودها، نظام حقوقیِ اسلامی چه تأثیری بر انحطاط موقعیت زن داشته است. به نظر می رسد که این تأثیر چندان زیاد نبوده، به خصوص اگر بدین نکته بیندیشیم که چهار مجتهد [مؤسسین مذاهب حنفی، حنبلی، مالکی و شافعی] نقطه نظراتی متفاوت با یکدیگر داشته اند که از آن ها مقرراتی کمابیش به نفع زنان ناشی شده است، به خصوص اگر به یاد بیاوریم که محمد با نظر عنایت و لطف به زنان می نگریست و اینکه صریحاً بر خلاف آداب و رسوم زمانه اش، برای او حق ارث قائل شد و شخصیتی به او بخشید که زن بر اساس آن می توانست طبق میل خود ازدواج کند و شروطی را که خود مایل است برای زندگی مشترك با شوهرش تعیین نماید.

این چند ماده‌ء قانونی نظری، هراندازه هم که خیرخواهانه بوده، نمی توانست کارآیی قابل اعتنائی داشته باشد. زیرا عمل و آداب و رسوم به سمت حصر زن و تقلیل هرچه بیشتر حقوق وی گرایش داشت.

این رسوم بر نظام محمد غلبه کردند. وانگهی نفس اینکه قانونگذار در تلاش حمایت از زن بود، به طور ضمنی، برای وی ضعف و نوعی خصلت صغیر بودن را به رسمیت شناخت. این خصلت مشترك همه‌ء حقوق دینی و

حقوق کهن است، ولی به مرور که خدایان قدرت و نفوذ خود را از دست می دهند، پیشداوری مربوط به امتیاز برخی طبقات بر طبقات دیگر ناپدید می شود. چنانکه پیشداوری تمایز جنسی در نظام حقوقی رنگ می بازد.

نتیجه گیری

نکات اصلی این مبحث: یادداشت هایی اجمالی در بارهء جایگاه زن در ادبیات - به سوی رهایی زن

در حالی که افسانهء عبرانیِ گناه نخستین، حوّا را متهم می کرد که دچار وسوسهء شیطان شده و به نوبهء خود کوشیده است شوهر خویش آدم را بفریبد، قرآن گناه را به هردو نسبت می دهد، برابری در خطاکاری. ولی به رغم این برخوردِ همسانِ دو جنس در برابرِ وسوسه های شیطانی، خدای قرآن زن را فرودست شمرده است. بعدها زمانی که آئین اسلام در تماس با مسیحیان و زرتشتیان قرار گرفت، دریافت های دینی و افسانه ایِ اینان که در بافتار دین جدید وارد شد، پس از اندك زمانی در قالب های اسلامی دوباره جان گرفت. چنین بود که گفتند موسی طی گفت و گو با ابلیس، توصیهء زیر را از او شنید که هرگز با زن در مکانی تنها نشود، زیرا شیطان در آنجا حاضر خواهد شد تا او را به وسوسه بیفکند (٢٢٦).

ما در پیِ آن نیستیم که دربارهء نفوذ آئین های الاهیِ دیگر در اسلام به جست و جو بپردازیم؛ بلکه در پایان پژوهش خود، نظر برخی نویسندگان معتبر دنیای اسلام را در بارهء مسألهء زن خواهیم آورد.

در قرن دوم هجری یك نویسندهء ایرانی (٢٢٧) که تازه اسلام آورده و چنان در ادبیات عرب به استادی رسیده بود که او را یکی از بهترین نویسندگان به شمار می آورند به مردان توصیه می کند که مواظب حفظ دوستی ها و دوستان باشند. زیرا به گفتهء او «دوستان مانند زنان نیستند که

بتوان آن ها را بنا به ارادهء خویش طلاق داد». این نویسنده در دوره ای می زیست که، چنان که پیش از این در جای خود اشاره کردیم، طلاق به گونه ای افراطی رواج داشت. آثار او سرشار است از بینش های وسیع و آراء آزادی طلبانه و باز، اما تحقیرِ زن که از ریشه های قومیِ وی و محیط نشو و نمای او نشأت گرفته بود همچون امری جزمی بر آثارش تسلط داشت. او می گفت: «برای دین، برای تن، برای مال، برای ذهن هیچ چیز فاجعه آمیز تر و برای روح هیچ چیز ویرانگرتر از عشق به زنان نیست». از نظر وی، مرد اگر به داشتنِ زنان متعدد مباهات کند احمقی بیش نیست، درست مانند شکمباره ای که نشستن بر سرِ سفرهء رنگین را مایهء افتخار بداند.

در قرن سوم، جاحظ* نویسندهء کلاسیك و بسیار معروف که همزمان، رئیسِ یك محفل فلسفی نیز بوده با نرمش بیشتری در بارهء زن سخن گفته است. گاه همان طور که در قرآن آمده می گوید که «تفوق مرد بر زن بسیار آشکار است و در هر زمینه ای خود را نشان می دهد» ولی قویاً مرد را تشویق می کند که حقوق زنان را رعایت کند زیرا: «کسی که حقوق پدر را مراعات می کند نباید حقوق مادران را از یاد ببرد» (۲۲۸). او از گرایش هایی که امروزه رایج اند و می خواهند کاری کنند که زنان در کلیهء امور زندگی با مردان برابر باشند البته خیلی دور است و اعتقاد دارد که زن نباید از وظیفهء ویژهء خود منحرف شود. رسالت او مادر بودن و زن بودن است. جاحظ در عوض، مردانی را که از سرِ تظاهر و فضل فروشی به کارهایی می پردازند که صرفاً زنانه است مثلاً موسیقی، مورد انتقاد قرار می دهد.

می توان در یك کلام گفت در قرن های بعدیِ تاریخ اسلام، مسألهء اساسی قاعده مند کردنِ زندگی زن بوده به نحوی که در آن مرد از امتیاز و رضایت خاطر برخوردار باشد.

در قرن پنجم، شاهد بروز ایده های مختلف غزالی هستیم که برای موضوع بحث ما جالب است. در نظر این متصوف غیرعادی که از عرفان مسیحی تأثیر پذیرفته بود و نفوذ زیادی در تاریخ فکری اسلام داشته، زن به

هیچ حد و اندازه ای نباید برای مرد مشغولیتی به شمار رود. ازدواج باید مردود شناخته شود، چه به دلایل اقتصادی و چه به دلایل عرفانی. دلایل اقتصادی از وضعیت زن در آئین اسلام ناشی می شود زیرا زن در وضعیتی اجتماعی قرار دارد که قادر به تأمینِ زندگیِ خود نیست. لذا این وظیفه تماماً بر عهدهء شوهر قرار می گیرد و غزالی که بدون شك زندگی را دشوار ارزیابی می کرد نظرش بر این بود کـه زن چیزی جز باری گران نیست که بهتر است بر دوش خود ننهاد (۲۲۹). دلیل عرفانی آن این است که نگرانی نسبت به وضعیت خانواده ممکن است دل و ذهن آدمی را به سوی خود بکشد و به خود مشغول دارد، درحالی که «هرچه مانع از آن شود که ما به خدا بپردازیم چه خانواده باشد، چه مال دنیا، چه فرزندان قطعاً شوم است» (۲۳۰). این عالم الاهیات و متکلم عجیب که حاضر نیست هیچ عشقی جز عشق روحانی و عرفانی درك کند، اعلام می نماید که فقط دیوانگان می توانند عشق بورزند. داوری او نسبت به عشق تا حد زیادی شبیه به متألهی از قرن هیجدهم است به نام کشیش ژیرار (l'abbé Girard). تو گویی عبارت زیر متعلق به هردوی آن ها ست: «در اغلبِ زنان، هر هوشمندی که داشته باشند و هر حماقتی که مرتکب شوند، از عشق مایه می گیرد. مردانی که نبوغی عظیم دارند به ندرت دچار عشق می شوند ولی غالباً خود را با عشق و هوس های زودگذر سرگرم می کنند» (۲۳۱). اما سخن غزالی از سخن کشیش ژیرار هم بی نهایت سختگیرانه تر است. او می گوید: «شور و شهوت می تواند شکل عشق به خود بگیرد و در این حالت، چیزی نیست جز نیازی جنسی که خود از آن غافل است. این شکلی از اشتهای شدت یافتهء حیوانی ست، زیرا عاشق قربانیِ شهوت جنسی ست که نه تنها خود پست ترین و نفرت انگیزترین انواع شهوت است، بلکه تنها یك نفر که معشوق است توان ارضای آن را دارد، در حالی که حیوانات دست کم می دانند چگونه آن را در هرجا و در نخستین فرصتی که دست می دهد ارضاء کنند». عشق

چیزی جز یك جنون احمقانه نیست. «کسی که نیروی عشق را از همان آغاز درهم می شکند شبیه مردی ست که افسار حیوانی را قبل از آنکه به بن بستی باریك وارد شود می گیرد که امری سهل است، اما کسی که می خواهد از چنگ عشق، وقتی بر او چیره شده رها شود شبیه کسی ست که حیوان را وا می گذارد تا وارد بن بست شود، آنگاه تلاش می کند با کشیدنِ دمش، آن را از بن بست بیرون بکشد. چه آسان است حالت اول و چه دشوار است حالت دوم» (۲۳۲).

غزالی* پس از آن که نظر خود را دربارهء زن بیان می کند، مانند اخلاقیون قدیم در جست و جوی آن است که طرحی ارائه دهد که زن زندگی اش را بر پایهء آن قاعده مند سازد. وی می گوید: «زن باید در خانه بماند و هرگز از زاویهء محدود خود خارج نشود. او باید نه زیاد به بام خانه بر شود ونه اجازه دهد که او را ببینند. او نباید به گپ و گفت و گوهای مکرر با همسایگان بپردازد و جز در موارد لازم به دید و بازدید آن ها نرود. زن باید از شوهرش مواظبت کند، چه او حاضر باشد و چه غایب، و هرکاری که می کند باید برای خوش آیند شوهرش باشد و هیچ خیانتی نه به شخص او و نه به مال او مرتکب نشود. جز به اجازهء او نباید از خانه خارج شود و در بیرونِ خانه باید چنان حرکت کند که کسی متوجه او نگردد و از راه هایی بگذرد که چندان کسی از آنجا عبور نمی کند و از راهی که معمولاً عابران از آن می گذرند بپرهیزد و به خوبی مواظب باشد که او را نشناسند» (۲۳۳).

چنین است احکام مستبدانهء این متصوف تنگ نظر نسبت به زن که تأثیری چنین ژرف بر فرهنگ اسلامی می گذارد. هنگامی که چنین صفحاتی را در تاریخ اسلام می خوانیم شگفت زده و برآشفته می شویم. این برآشفتگی به معنیِ محکوم کردنِ عصری ست که چنین نتایجی به بار آورده و روحیاتی که چنین اندیشه هایی را تغذیه کرده است.

غزالیِ تاریك اندیش و عجیب را رها می کنیم و به سراغ معلم اخلاق

دیگری می رویم که شهرتش کمتر از او نیست. ببینیم ابن حزم*، مورخ اندلسیِ قرن پنجم هجری در کتاب «طوق الحمامة» [گردن بند کبوتر] (۲۳٤) به ما چه پاسخی می دهد.

این مؤلف که در یك جامعهء مرفه و خوش ذوق می زیسته بسیار بیش از غزالی از مدنیت و انسانیت بهره داشته است. با اینکه ابن حزم از طریق استادانش تحت تأثیر مسیحیت بوده و زن را تحقیر می کرده، بیشتر ملهم از رهبر خود محمد بوده و با نگاهی شاعرانه به زن می نگریسته است. وقتی از او بپرسیم عشق و محبت چیست، پاسخ می شنویم که: «آغاز عشق چیزی جز یك شوخی نیست که پایان خطیری دارد، اما هرچه باشد، دین آن را ممنوع نکرده است، زیرا کارِ دل در دست خدا ست» (۲۳٥). این عالم اخلاق و پرهیزکار و معتقد آنگاه که در جست و جوی دلیلی عرفانی برای عشق بر می آید آن را در چنین عبارتی می یابد: «[عشق] دیداری ست که در آن جان ها به سرچشمه و گوهر والای خویش باز می گردند» (۲۳٦).

اما دربارهء ارزش عشق راه مبالغه می پوید. غزالی در عشق چیزی جز ننگ و حیوانیت نمی یابد، اما ابن حزم، برعکس، عباراتی بیان می کند که نشان دهندهء تأثیرپذیریِ عمیق او از محمد است: «اگر دنیای ما محل امتحان و رنج نبود، و اگر آخرت محل پاداش و رحمت نبود می شد گفت که هرآنچه به عشق تعلق دارد جز سعادت آشکار و بی غشّ نیست» (۲۳۷).

ابن حزم * آنطور که اشعار ظریف و پراحساس اش نشان می دهد از حساسیتی فوق العاده برخوردار بوده و همچنین به اعتبار تجربهء جوانی اش می دانسته که چگونه قضاوتی نسبت به زن داشته باشد و ملاحظاتی ظریف و آکنده از نکته سنجی بر زبان آورد. عموماً می گفته اند که زن دربرابر وسوسه های عاشقانه ضعیف است ولی ابن حزم معتقد بوده که «مردان و زنان به روابط جنسی به نحوی یکسان تمایل دارند» (۲۳۸). بدین ترتیب، در برابر اتهامی شرم آور که طرفداران حصرِ زن بر او وارد می آورده اند از

زنان بـه دفـا ع بر می خـیـزد. چنین است کـه به رغم تـأثیـری کـه ابن حـزم از زمانهء خویش و پیشداوری های محیط اش می گرفته، می دانسته است که چگونه باید نسبت به زن برخوردی منصفانه تر و ملایم تر از غزالی، فیلسوف عصر انحطاط، داشته باشد.

ادبیات اسلامی درتحول تاریخیِ خود، موقعیت زن را هرچه بیشتر تنزل داد و از این طریق خود نیز بی مقدار گشت. وقتی سیر تکامل شعر عربی را پی گیری کنیم این نکته به وضوح به چشم می خورد. در عصر بت پرستی، جنگجویان شب ها جلوی خیمه، در وسط شن های بیابان و در پرتو نور ماه گرد می آمدند و حلقه ای از دختران جوان و زنان آن ها را احاطه می کرد. جنگجویان شور و هیجان نبردها را با سرود سر می دادند و اشعار خویش را که سرشار از احساسات خوش و طبیعی و روحیه ای باز و شاد بود به نغمه می خواندند. این اشعار عموماً با ابیاتی آغاز می گشت که به زنی تقدیم شده بود که شاعر از وی الهام گرفته بود، چه با عواطف اش و چه با عشقی که الهام بخش او بود و چه با کیفیت زیبا و متعالی معشوق؛ و این زن، زنِ جامعهء باستانیِ عرب، شایستهء عشق و احترامی تلقی می شد که شاعر روح و قلبش را از وی الهام می گرفت.

امـا بعدها، وقتی کـه اسـلام با حـصـر و خانه نشین کـردنِ زن هرچه سختگیرتر شد تأثیر منفی خود را بر جا گذاشت. آنچه شاعران در آغاز اشعار خویش می خواندند به صورت زنی رؤیایی درآمد، زنی از زمان کهن که شاعران، دیگر، او را نمی شناختند و زادهء تخیلات ذهنیِ آنان بود. در حالی که اشعار عهد بت پرستیِ دیروز را هاله ای از سیمای واقعیِ زنی حی و حاضر، برانگیزاننده، نیرومند و بنا بر ارزش های اخلاقی، زیبا در بر می گرفت. شاعران مسلمان به آنجا تنزل کردند که اشعار خود را به گونه ای مصنوعی، با سیمای ساختگیِ زنی غیرواقعی زینت بخشند زیرا زنان مسلمان در زندگیِ نزار و پنهانیِ خود در اعماق خانه ها می پژمردند.

این تغییر و تحولات شعر، از یك سو، نشانهء افت وضعیت زن است

چرا که دیگر جای واقعی و زندهء خود را در این ناحیه از جان و هستیِ انسانی که با شعر بیان می شود دارا نیست. و از سوی دیگر، شعر شهوانی نیز که عشق و سخن های کامجویانه و عاشقانه را به نغمه سر می داد به نوبهء خود از محتوا و حیات تهی شد، زیرا زن که موضوع اساسیِ آن است در نتیجهء حصر و خانه نشینی از دسترسیِ شاعران و از عرصهء زندگی بدور بود و شعری که برای زن سروده می شد به حد ادبیاتی واقع نگار و بی ذوق سقوط کرد که از زن چیزی جز تنِ او نمی شناخت و او را با حوصله ای ریزبینانه تحلیل و تشریح می نمود. کتاب تیجانی که در مغرب عربی در دسترس عموم بود کارش این بود که تنها از زیباییِ زن سخن بگوید، تو گویی او تنها برای لذت مرد آفریده شده است. او می نویسد: «لذتی که از زن حاصل می شود فراتر از هر لذت دیگر است و خداوند میل به زن را مقدم بر هر شور و شوق دیگر قرار داده است» (٢٣٩).

سیوطی، یك مؤلف مصری، نیز که کمی بعدتر یعنی در قرن نهم هجری می زیست و در انواع عرصه های ادبی قلم زده است، چنین فکر می کرد که «به رغم کتاب های متعددی که نوشته شده» (٢٤٠) [موضوع زن] به نحو کافی مورد بررسی قرار نگرفته است و خود کتابی نوشت که نمی توان آن را خواند و از شرم سرخ نشد. وی در این کتاب صرفاً به جسم و اندام زن از دریچهء ارضای تمایلات جنسی می نگرد.

چشم و گوش خود را بر این ادبیات نفرت انگیز که زن را خوار و اسیرِ مرد نشان می دهد می بندیم و به وضعیت زنِ سرزنده و زیبای شبه جزیرهء عربستان در دورهء بت پرستی باز می گردیم یعنی به زن در عربستان پیش از اسلام که صحراها را زیرپا می گذاشت و جوانان را به هنگام بازگشت از جنگ و کسب پیروزی شیفتهء خود می کرد و آنان را به رجزخوانی و سردادنِ سرود جنگ وا می داشت (٢٤١)، زنی که بزدلان را به سخره می گرفت، خود می زیست و مهر می ورزید: آری همین زنان که زنانی راستین

بودند در نتیجهء اسلام هرآنچه را که از زیبائی و سرزندگی دارا بودند از دست دادند. انحطاط زن مسلمان واقعیتی ست که نمی توان آن را انکار کرد. اکنون ببینیم تا چه حد باید آن را از دین دانست؟ معمولاً بیش از آنچه در تواناییِ دین است بر عهده اش می گذارند.

دین يك نظام عقیدتی ست که تأثیر و عملکرد آن تنها زمانی مهم است که با دیگر عوامل مؤثر اجتماعی پیوند یابد. این عوامل مؤثر را باید در مجموعهء فرهنگ اسلامی دید. باید زندگی اجتماعیِ کنونی دنیای اسلام را مشاهده کرد و نگاهی نیز به گذشته انداخت. باید دوره های مختلف، محیط های مختلف و طبقات مختلف را از هم جدا کرد. آن وقت خواهیم دید رشته ای از سیماها و الگوهای اجتماعی که بر اساسِ گوناگونیِ عصرها، محیط ها و طبقات شکل گرفته بروز می کند.

دین يك عامل است در بین عوامل بسیار دیگر و عامل عمده هم نیست. وانگهی تا آنجا که به بررسیِ ما مربوط است صفحات پیشین نشان داده که زن در قرآن و سنن دینی، با زنی که واقعیت زنده به ما نشان می دهد عمیقاً تفاوت دارد. علت این است که پراتیك قوانین خاصی دارد که از تئوری نیرومندتر اند. دلایل پیچیده و ملزومات مبرمِ زندگیِ اقتصادی و اجتماعی ست که تحول واقعیِ زنِ مسلمان را رقم زده اند.

در مجموعهء پرآشوب سنت ها، منتقد می تواند ندای مهربان، پرشور و انسانی ای را به روشنی تشخیص دهد که برای ایجاد تحول در درون شبه جزیرهء عربستان لازم بود. در نظر مؤمن خداشناس این همان ندای الهی ست که پژواك آن در بی نهایت ابدیت طنین انداز است. اما جامعه شناس، سخنِ مردی را می شنود که تحت تأثیر محیط خویش بوده و احکام خود را بنا بر آداب و رسومِ زمانه اش تدوین می کند، این رفتار حکیمانهء يك مصلح است، قریحه و لیاقتِ زعیمی ست، به نام محمد.

اما گفتار نیك و مقدس مردی را که مشغولیت ذهنی اش سازمان دادنِ جامعهء عرب بود در کجا باید یافت؟ نه قرآن با تفسیرهایش، نه مجموعه های

بزرگ سنن و احادیث، نمی توانند بدون نقدی جدی، ندائی را برای ما بازتاب دهند که اشتباهات تاریخی انباشته در تاریخ اسلام آن را در گلو خفه کرده است.

با وجود این، درست وقتی چنین نقدی صورت گرفت می توان گفتاری را که از عقل سلیم نشأت گرفته و حقیقتی را که سرشت انسانی می تواند بیان کند بازیافت؛ قانونی که زادهء ضرورت های اجتماعی، شور و شوق برای برپاییِ نظم، عدالت و زیبایی ست؛ اینجا ست که باید بگوییم، ندای پاك و خالص يك نابغهء عرب، موسوم به محمد را می توان انتظار کشید. این امر همچنین آخرین پناهگاه کسانی خواهد بود که می خواهند به جزم هایی وفادار بمانند که در نتیجهء ایستا ماندن در بحبوحهء تغییرات ناشی از تحول، می توانند مفهومی از تغییرناپذیریِ آسمانی را در خود پذیرا باشند که مؤمنین در جست و جوی آن اند.

روزی فراخواهد رسید که مجموعه های [احکام و روایات] اسلامی که تا کنون در يك هيأت شکل گرفته اند کاملاً به دو قسمت تقسیم شوند: یکی کوچك که باقی خواهد ماند و نمایانگر جزمیاتی ست که در خدمت نیازهای ماوراء طبیعی و تمایلات جان های باتقوا ست، و دیگری که گواه آداب و رسومی ست که احتمالاً به کلی از بین می روند، آنگاه که پیشرفت نهادهای نوین آن ها را به نحوی نامحسوس تدریجاً به محاق در می آورند.

در زمان های دور که نهادهای کهن به خاك سپرده خواهند شد، جامعه شناسان و هنرمندان در کالبد آن ها موادی خواهند یافت و قریحه شان به آنها خواهد گفت که از آنچه بازمانده چگونه بهره جویند.

نهادهایی که در گذشته در کشورهای اسلامی در کار بود مانند قانون قصاص، امروز به فراموشی سپرده شده است. نهادهای دیگری که بر وجدان انسان ها حکمفرما شده اند، به نوبهء خود تحت نفوذ اندیشهء انسان قرار خواهند گرفت و تابعی از تحلیل او خواهند شد.

بدین نحو است که می بینیم مسأله‌ء زن که سالیان دراز، به دلیل بقایای سنت های دیرینه کـه بدان پیـوند داشت، غـیـرقـابل بررسی بود، هم اکنون موضوع مطالعه است. در مصر، در قفقاز، در هندوستان، در ترکیه و در آفریقای شمالی پیشرفته همگان اهمیت و ابعاد این مسأله را احساس می کنند؛ در باره اش به گفت و گو می پردازند؛ متعهدانه در راه رهایی گام بر می دارند و دین دربرابر این گـرایش ها عـقب نشـینی می کند تا دوباره در جای واقعیِ خود یعنی عرصه‌ء شعر و ماوراء الطبیعه مستقر شود.

یك دین، در عنفوان جوانی خود، به درختی می ماند که هرچه بیشتر رشد می کند بر اطراف خویش سایه‌ء بیشتری می افکند.

دین محمد انواع مختلف آداب و رسوم و مظاهر اجتماعی را که وسیله ای برای همزیستی با این دین یافته بودند زیر بال و پر گرفت. دخالت خدای محمد تا کوچك ترین اجزای زندگیِ انسان ها کشیده شد! موضوع پژوهش ما مشخصاً این بوده که در مجموعه‌ء پدیده های تاریخی، سهمی را که به هریك از عوامل اجتماعی بر می گردد، از یکدیگر تفکیك کنیم. کشورگشایی ها، برده داری، طبقـات، چند همسری و دولت مسـتبد هریك از این ها در انحطاط زن نقش خود را بازی کرده اند.

عوامل اجتماعی که انحطاط فزاینده‌ء زن را به بار آوردند هم اکنون در راه متلاشی شدن اند. نهاد حکومت الهی که بر هرچیز مسلط است و بر آن سایه می افکند رو به انقراض می رود. تکاملِ ناگزیر، رهاییِ ستمدیدگان را تدارك می بیند و آنگاه کـه تلاش های جـوانانِ دوسـتدارِ پیشـرفت در سـالم سازیِ جامعه و آداب و رسوم به پیروزی انجامد، چهره‌ء رنگ پریده‌ء زنِ مسلمان سلامت و حیات و شادابیِ خود را بازخواهد یافت.

بر ویرانه های نهادهای درهم کوفته شده نهادهای دیگری شکل خواهند گرفت که خصلتِ ویژه‌ء نژادها و محیط های اسلامی را حفظ خواهند کرد. رهاییِ زن لزوماً از همان قواعدی که نهادها دارند پیروی خواهد کرد و زن مسلمان، بدور از هرگونه تقلید از زن اروپایی، رهایی خواهد یافت، شکوفا

خواهد شد، حیثیت خود را باز خواهد یافت و سرانجام متناسب با تاریخ و نبوغ تبارش، به استیفای حقوق خویش خواهد پرداخت.

آنگاه که در آثار و اعمال زندگی که پیاپی ادامه دارد و در دنیای اسلام تحقق می یابد به تأمل می نشینم، در برابر یاد و خاطرهٔ نویسندهٔ مصری قاسم امین سرِ تعظیم فرود می آورم که خویش را به تمام معنی وقف آرمان رهاییِ زن کرد و پیش از آنکه ثمرهٔ کار خویش را بچشد مرگ او را در ربود، کاری که نیروی جبریِ پیشرفت آن را به فرجام موفقیت آمیز خود هدایت خواهد کرد.

پانوشت های کتاب:

1- *Correspondance de Napoléon 1°*, t. IV, p. 183-192.

به نقل از Christian Cherfils در مبحث جامعه شناسانه اش در بارهء ناپلئون و اسلام در مجلهء بین المللی جامعه شناسی (*Revue internationale de sociologie*, 1912)

2- Et. Rabaud, *Le Transformisme et l'Expérience*, Paris, Alcan, 1912, p. 10.

3- L. Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des moeurs*, Paris, 1907, p. 191.

4- Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, 1902, t. I, p. 9.

5- Maçoudi, Les Prairies d'or (المسعودی: مُرُوج الذهب), Paris, Imp. nat.,t. III, p. 97.

6- *Wellhausen, Nachrichten von der Königlichen Geselschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1893. Die Ehe Bei den Arabern,

نیز ر. ک، به *الیاد*، ترجمهء البستانی، قاهره، الهلال، ص. ۵۵۹.

۷- البستانی، یاد شده، صص ۳۱۲، ۸۸۹؛ و ابن سعد، *طبقات*، چاپ لیدن، ج، ۸، ص ۲۳۷-۳۰۱.

Ibn Saad, *Tabaquat*, Leyde, t. VIII, p. 237-301.

۸- چنین بود وضع خدیجه، همسر محمد.

۹- ابن سعد، یاد شده، ص ۲۳۷

10- *Revue des deux-Mondes*, décembre 1851; Ernest Renan, *Mahomet et les origines de l'islamisme*, p. 1095.

۱۱- دو اصطلاح محمدیسم و اسلامیسم را که غالباً در این نوشته به کار برده ایم به نظر ما دو معنی متفاوت دارند. اولی به آیین محمد در خلوص ابتدایی اش اشاره دارد، در حالی که دومی، برعکس، مجموعه نهادهایی از

ریشه های گوناگون را نشان می دهد که طی زمان اعتبار قوانین مقدس را به خود گرفته اند [این تفاوت در ترجمهء فارسی در تعبیرات مختلف و به نحوی که برای خواننده روشن باشد رعایت شده است].

12- Khodary, *Cours d'histoire musulmane,* Le Caire, 1911, t. I, p. 26.

13- Boustany, op. cit., p. 280.

14- Aghani (الاغانی) t. XIX, p. 143.

15- Perron, *Femmes arabes*, Paris, ch. XVI, p. 14.

16- Moed quaton, fol. 24 a,1. 24.

17- Boustany, op. cit., p. 214.

18- Voir le texte de cette légende publié par M. Vensenck, professeur à l'université de Leyde.

۱۹- ابن سعد، *طبقات*، یاد شده، ج. ۸، ص ۱۳۹:

أخبرنا محمد بن عمر حدثنی اثامة بن زید اللیثي عن صفوان بن سلیم قال قال رسول الله صلعم لقیني جبریل بقدر فأكلت منها و اعطیت الكفیت قوة اربعین في الجماع.

[این خبر را محمد بن عمر، از قول اثامه بن زید اللیثی و او هم از گفتهء صفوان بن سلیم روایت کرده است که پیامبر (ص) فرمود جبرئیل دیگی به من عرضه کرد و من از آن تناول کردم که به اندازهء چهل بار جماع نیرو داشت]

۲۰- ابن قتیبه، *تأویل مختلف الحدیث*، قاهره، ص ۳۰۹:

لقوله (اي النبي) ان عیني تنام و لاینام قلبي و لذلك كان ینام حتی یسمع فجیجه ثم یصلي من غیر أن یتوضأ.

[پیامبر می گفت: «چشم های من به خواب میرود ولی قلبم به خواب نمی رود». به همین دلیل می خوابید بطوری که می شد صدای خرخرش را شنید. بیدار که می شد بدون وضوء به نماز می ایستاد.]

۲۱- همانجا، ص ۳۰۸.

كان یقبّل و هو صائم... سئل عن رجل قبّلَ إمرأته و هو صائم فقال قد أفطر.

[(پیامبر) در حال روزه (زنش را) می بوسید... (ولی) وقتی از او پرسیدند اگر کسی که روزه دار است زنش را ببوسد روزهء او درست است یا نه، گفت: مثل این است که چیزی خورده و روزه اش باطل است. (خمینی در تحریر الوسیله، بوسیدن را در حال روزه مکروه می داند مگر برای کسی که با بوسیدن قصد انزال داشته باشد. جلد اول، ص ٥٢٥)]

٢٢- قرآن سورهء ٣٣ (احزاب)، آیهء ٥١: ترجي من تشاء و تؤوي اليك من تشاء؛

[«هرکدام از آنان [[همسرانت]] را که می خواهی از خود دور بدار و هرکدام را که می خواهی نزدیك بدار؛ و نیز اگر هریك از آنانی که از ایشان کناره گرفته ای جویا شوی، در همه حال، هیچ گناهی بر تو نیست... (از ترجمهء خرمشاهی)]

و نیز ابن سعد، یاد شده، ج.٨ صص ١٣٠ و ١٢٤؛ حُسن الأُسوة، استانبول، ص ١٢٣

٢٣- ام المؤمنین: [مادر مؤمنین] کنیهء زنان پیغمبر.

٢٤- ابن سعد، یاد شده ج. ٨، ص ١٢٣.

٢٥- *حسن الاسوة*، یاد شده، ص ٥٧: هذا قسمي في ما أملك و لا تلمني في ما تملك و لا أملك.

[این سهم من در آن چیزی ست که متعلق به من است و مرا در بارهء آنچه در اختیار تو ست و متعلق به من نیست، مؤاخذه مکن.]

٢٦- یاد شده، ص ١٢٣.

٢٧- قرآن، احزاب، آیهء ٣٢.

٢٨- همانجا، آیهء ٥٣

٢٩- همانجا، آیهء ٣١-٣٢.

٣٠- ابن هشام؛ [و نیز] ابن سعد، *طبقات*، یاد شده، ج. ١، ص ٨٣: و لسنا نرضى لمحمد دون اربع بكار.

[راضی نیستیم که محمد کمتر از چهار شتر جوان داشته باشد]

۳۱- بنا بر حدیثی دیگر، خدیجه سه سال از او بزرگ تر بود. نك. ابن سعد، *یاد شده* ،ج. ۸، ص ۱۰.

۳۲- ابن هشام، *سیرة رسول الله*، گوتینگن، ۱۸٦۰، ص ۱۵۳.

و جعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء فلا أنظر في ناحية منها إلا رأيته.

[برای آنکه نگاهم را از او برگردانم، شروع کردم به نگاه کردن به آسمان، ولی هرکجا نگاه می کردم او را میدیدم.]

۳۳- *همانجا*، ص ۱۵۳. حتی أتيت خديجة فجلستُ الی فخذها مضيفاً اليها.

[تا برگشتم پیش خدیجه و در دامن او (روی زانویش) نشستم.]

۳٤- همانجا، ص ۱۵٤. أي إبن عم. أتستطيع اَن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك؟

[پسر عمو! آیا می توانی وقتی این دوستت به سراغ تو می آید به من خبر بدهی؟]

۳۵- همانجا، ص ۱۵٤

۳٦- همانجا، ص ۱۵٤. قالت يا ابن عم اثبت و ابشر فوالله انه لملك و ما هذا بشيطان.

[(خدیجه) گفت پسر عمو! دل استوار دار و بشارت باد بر تو که به خدا سوگند او فرشته است نه شیطان.]

۳۷- ابن سعد، پیشین، جلد ۸، ص ۱۰.

۳۸- همان. كانت ام العيال و ربّة البيت.

[او مادر فرزندان و خانه دار بود]

۳۹- پیشین، ص ۳٦؛ نیز نك. به حسن الاسوة، یاد شده، ص ۵٦؛ و قرآن، سورهء ٤ (النساء)، آیهء ۱۲۷.

٤۰- ابن سعد، یاد شده، ج. ۸، ص ۵٤: و ان هذه خلفاً من خديجة.

[او حتماً جانشین خدیجه است]

٤۱- همان، ص ٤٤: رأيتك في المنام مرتين.

[ترا دوبار در خواب دیدم.]

٤٢– همان، ص ٥٤: ألم أوصكِ بعايشة أن تحفظيني فيها؟

[آیا به تو سفارش نکردم که از عایشه، محض خاطر من، نگهداری کنی؟]

٤٣– همان، ص ٤٠: خطب النبي عائشة بنت أبي بكر و هي صبية فقال ابوبکر أي رسول الله آيتزوج الرجل إبنة أخيه؟

[پیامبر عایشه دختر ابوبکر را زمانی که دختر بچه ای بیش نبود، خواستگاری کرد اما ابوبکر تعجب خود را چنین نشان داد که گفت: آیا کسی دختر برادرش را به زنی می گیرد؟]

٤٤– همانجا، ص ٤٠: فقال ابوبکر کنت أعطيتها مطعماً لإبنة حبير.

[ابوبکر گفت عایشه را طعمه ای کرده بودم تا خودم دختر حبیر را صید کنم.]

٤٥– همان، ص ٥٤: فکان لعائشة بذلك منزل عند أهلها و هم لايشعرون بأمر الله فيها.

[عایشه بدین ترتیب، منزلتی در خانوادهء خود داشت، بدون آنکه آنها از خواست خدا در این باره آگاه باشند.]

٤٦– همانجا، ص ٥٥، به نقل از *صحاح*. نك. به صحیح بخاری و مسلم.

٤٧– غزالی، احیاء، ج. ٢، ص ٢٩، چاپ قاهره.

٤٨– بخاری، چاپ بولاق، ج. ١، ص ٥١.

٤٩– ابن سعد، یاد شده، ج. ٨، ص ٤٣: و کان ينزل عليه الوحي و هو معي.

[(عایشه گفت:) پیامبر وقتی با من بود وحی بر او نازل می شد.]

٥٠– همان، ص ٥٦: ... بکت حتی تبلّ خمارها.

[آنقدر گریست که چارقدش خیس شد.]

٥١– همان، ص ٥٧: قال عمر فأتيت عثمان بن عفان فعرضت عليه حفصة ... فلقيت ابابکر الصديق فقلت ان شئت زوجتك حفصة.

[عمر گفت پیش عثمان بن عفان رفتم و به او دخترم حفصه را پیشنهاد

کردم... بعد ابوبکر صدیق را دیدم و به او گفتم اگر می خواهی دخترم حفصه را به تو می دهم.]

٥٢- همان، ص ٥٨: فقال لی (جبریل) ارجع حفصة فانها صوامة قوامة.

[(از قول محمد:) جبرئیل به من گفت حفصه را بگیر که بسیار روزه دار و نمازخوان است.]

٥٣- همان، ص ٦١: فتعالَ أعاهدك الا تزوج بعدي و لا أتزوج بعدك.

[بیا، قول بدهیم که پس از من با کسی ازدواج نکنی و من هم پس از تو با کسی ازدواج نکنم.]

٥٤- همان، ص ٦٤: ان رسول الله دخل علی ام سلمة حین توفی ابوسلمة فذکر ما أعطاه الله و ما قسم له و ما فضله فمازال یذکر ذلك ... الخ.

[وقتی ابوسلمه درگذشت، پیامبر نزد (بیوهء او) ام سلمه رفت و از آنچه خداوند در بهشت نصیب ابوسلمه کرده و از بهره ها و فضایلی که به او داده یاد کرد.]

٥٥- ابن سعد، یاد شده، ج. ٨، ص ٦٢: اللهم اَجرني في مصیبتي و أعقبني خیراً منها.

[بارالها مرا در مصیبتی که می کشم پاداش ده و از آن بهتر نصیبم کن.]

٥٦- همان، ص ٦٢: خطبها ابوبکر فردته ثم خطبها عمر فردته.

[ابوبکر از او خواستگاری کرد و او نپذیرفت، بعد هم عمر از او خواستگاری کرد و باز نپذیرفت.]

٥٧- همان، ص ٦٢.

٥٨- همان، ص ٦٦.

٥٩- همان، ص ٧٠.

٦٠- نك. به صفحات آینده، بحث مربوط به مهریه.

٦١- ابن سعد، یاد شده، ج. ٨، ص ٧٢: فأعجبت رسول الله فولی و هو یهمهم بشيئ لایکاد یفهم منه إلا ربما أعلن سبحان لله العظیم سبحان مصرف القلوب.

[پیامبر از او خوشش آمد و زیر لب زمزمه ای می کرد که از آن چیزی نمی شد فهمید، مگر شاید عباراتی مثل: منزه است خدای بزرگ، منزه است او، که گردش دلها را به دست دارد.]

٦٢- قرآن، سورهء ۳۳ (احزاب)، آیهء ۳۷. و اذ تقول للذی أنعم الله علیه... (الآیه)

[چنین بود که به کسی که هم خداوند و هم خود تو در حق او نیکی کرده بودید، گفتی که همسرت را نزد خویش نگه دار [و طلاق مده] و از خداوند پروا کن و چیزی را در دل خود پنهان داشتی که خداوند آشکار کنندهء آن بود، و از مردم بیم داشتی، و حال آنکه خداوند سزاوارتر است به اینکه از او بیم داشته باشی؛ آنگاه چون زید از او حاجت خویش برآورد [در ترجمهء فرانسوی: آنگاه چون زید هرگونه رابطه ای را با او قطع کرد]، او را به همسری تو درآوردیم، تا برای مؤمنان در مورد همسران پسرخواندگان شان، به ویژه آنگاه که از اینان حاجت خویش برآورده باشند [در ترجمهء فرانسوی: آنگاه که هرگونه رابطه ای را با آنها قطع کرده باشند]، محظوری نباشد؛ و امر الهی انجام یافتنی ست. (از ترجمهء خرمشاهی)]

٦٣- حسن الاسوة، ابن سعد، یاد شده، ج. ۸، ص ۱٤۱: یا رسول الله ما أری ربك إلا یسارع في هواك. إن الله یسارع لك فیما ترید.

[ای پیامبر، پروردگارت چه زود خواست های ترا بر می آورد. خداوند در اجابت هرچه تو می خواهی شتاب می کند.]

٦٤- همانجا، ذیل عنوان صفیة.

٦٥- نك به صفحات بعد.

٦٦- ابن سعد، یاد شده، ج. ۸، ص ۹۳.

٦٧- بخاری، یاد شده، ج. ۳، ص ۲٦: قال سعد بن عبادة لو رأیت رجلاً مع إمرإتي لضربته بالسیف غیر مصفح. فقال صلعم أتعجبون من غیرة سعد لأنا أغیر منه و الله أغیر مني.

[سعد بن عباده گفت اگر مردی را با زنم ببینم او را با شمشیر بیرحمانه می زنم و پیامبر (ص) گفت آیا غیرت سعد برایتان شگفت آور است؟ من از او غیرتمندترم و خدا هم غیرتمندتر از من است.]

٦٨- مسلم، یاد شده، ج. ۱، ص ٤١٦، چاپ بولاق ۱۲۹۰ هجری. بخاری و دیگران نیز این را نقل کرده اند: و رأیت الغضب في وجهه.

[خشم را در چهره اش دیدم.]

٦٩- ابن سعد، یاد شده، ج. ۸، ص ١٤٥.

۷۰- حسّان ابن ثابت، *دیوان*؛ این اشعار را ابن هشام نیز در اثر یاد شده اش، ص ۱۰٢٤ آورده است.

۷۱- ابن سعد، یاد شده، ج. ۸، ص ١٥٥.

۷۲- همان، ص ۹۱: ألا قلت أبي هارون و عمي موسى.

[چرا نگفتی پدرم هارون است و عمویم موسی؟]

۷۳- همان، ص ٦۷: فقالت تتحدث مع إبنة اليهودي في يومي و آنت رسول الله.

[به پیامبر گفت: روزی که نوبت من است با تو، به گفتگو با این دختر که پدرش یهودی ست مشغولی، با اینکه پیامبر خدا هستی.]

٧٤- غزالی، *یاد شده*، ج. ۱۱، ص ۱۹.

٧٥- بخاری، *یاد شده*، ج ۳. ص ٢٦٢. [نیز رك. به سورهء ٦٦ ، التحريم...]

٧٦- مسلم، *یاد شده*، ج. ۱، ص ٤٣٧: و ان ابنتك لتراجع رسول الله حتى يظل يومه غضبان.

[دخترت (حفصه که همسر پیامبر است) آنقدر با او چون و چرا می کند که پیامبر تمام روز خشمگین است.]

۷۷- بخاری، *یاد شده*، ج. ۳، ص ۱۳۳: قالت عائشة كان النبي في مهنة أهله فإذا حضرت الصلاة قام الى الصلاة.

[عایشه می گفت پیامبر در کارهای خانه کمك می داد و تنها وقت نماز که می شد بر می خاست.]

۷۸- طبری،تفسیر، ج. ٥، ص ۳٥-۳٦. [الرجال قوامون علی النساء... سوره ٤ (النساء) آیهء ۳٤]
[مردان باید بر زنان مسلط باشند، چرا که خداوند بعضی از انسان ها را بر بعضی دیگر برتری بخشیده است، و نیز از آن روی کـه مردان از اموال خویش [برای زنان] خرج می کنند. زنان شایسته آنان اند که مطیع و به حفظ و رعایت الهی در نهان [در غیاب شوهر] خویشتندار هستند؛ و زنانی که از نافرمانی شان نگرانید باید نصیحت شان کنید و [سپس] در خوابگاه ها از آنان دوری کنید و [سپس اگر لازم افتاد] آنان را [به آهستگی و به قصد تأدیب] بزنید؛ آنگاه اگر از شما اطاعت کردند، دیگر بهانه جویی [و زیاده روی] نکنید؛ خداوند بلند مرتبهء بزرگوار است. (عیناً از ترجمهء بهاء الدین خرمشاهی نقل شد. م)]

۷۹- بخاری، *یاد شده*، ج. ۳، ص ٥٦.

۸۰- همان، ج. ۳، ص ۲۳.

۸۱- همان، ج. ۳، ص ۲۳: مسلم حدیث را به گونهء دیگری نقل می کند: به نظر او زنی که محمد وی را دوزخی توصیف کرده زنی کلیمی بوده است که گـربه ای را آزار داده بود (ج. ۱، ص ۳٤۷). جـای دیگر (ج. ۲، ص ۳۲۰) گفتهء مسلم با آنچه بخاری نقل کرده تقریباً یکی ست.

۸۲- *حسن الاسوة*، ص ۳٦۳.

83- *De cultu feminarium* (t. I, p. 126), cité par Paul Gide: *Etude sur la condition privée de la femme*.

۸٤- *مسلم، یاد شده*، ج. ۱، ص ۳۸۰: فقال إنطلق فحج مع إمرأتك.
[برو همراه زنت به حج.]

۸٥- بخاری، *یاد شده*، ج. ۳، ص ۱٥۸: فأخذ بذقن الفضل فعدل وجهه عن النظر اليها.
[چانهء دوستش (فضل) را گرفت و صورت او را به سوی دیگری گرداند تا به آن زن نگاه نکند.]

۸٦- *حسن الاسوة، یاد شده*، ص ۲۰۱.
۸۷- ابن سعد، *یاد شده*، ج. ۲، ص ۳۷: اذا صح أخذتن بعنقه.
[می توان گفت گلویش را می فشردند.]
۸۸- بخاری، *یاد شده*، ج. ۳، Krehl، ص ٤۱۸؛ نیز حسن الاسوة، یاد شده.
۸۹- مسلم، *یاد شده*، ج. ۲، ص ۳۲۱: فاتقوا الدنیا و اتقوا النساء.
[از دنیا بپرهیزید، از زنان بپرهیزید.]
۹۰- ابن سعد، *یاد شده*، ج. ۳، ص ۱۳۸: یظل أحدکم یضرب إمرأة ضرب العبد ثم یظل یعانقها و لا یستحي.
[گاه پیش می آید که یکی از شما زنش را چون برده ای کتك می زند و بعد هم او را در آغوش می گیرد و خجالت هم نمی کشد.]
۹۱- *مسلم، یاد شده*، ج. ۱، ص ٤۳۰: عن عبدالله بن عمرو قال الرسول صلعم الدنیا متاع و خیر متاع الدنیا المرأة الصالحة.
[از عبدالله بن عمرو نقل شده که پیامبر (ص) گفت دنیا مجموعهء نعمتها ست و بهترین نعمت ها زن درستکار است.]
۹۲- بخاری، *یاد شده*، ج. ۳، ص ۱۹: واستوصوا بالنساء خیراً.
[با زنان خوشرفتاری کنید.]
۹۳- همان، ص ۲۳: والمرأة راعیة علی بیت زوجها و ولده.
[زن سرپرست خانهء شوهر و فرزندان او ست.]
۹٤- *حسن الاسوة، یاد شده*، ص ۱۱۷: قالت فما لنا لانذکر في القرآن کما تذکر الرجال.
[چرا در قرآن اسم و یادی از ما نیست آنطور که از مردان هست؟]
۹۵- همان، ص ۱۱۷: ان الله یقول إن المسلمین و المسلمات.
[خداوند می گوید مردان مسلمان و زنان مسلمان.]
۹٦- بخاری، *یاد شده*، ج. ۳، ص ۱۷۷: قال قولوا اللهم صل علی محمد و ازواجه و ذریته

[پیامبر گفت بگویید درود خدا بر محمد و همسران و فرزندانش باد!]

٩٧- مسلم، *یاد شده*، ج. ١، ص ٢٧٤: أفضل دینار ینفقه الرجل دینار ینفقه علی عیاله.

[بهترین مصرف پول، صرف آن برای خانواده است.]

٩٨- *همان*، صحیح ج. ١، ص ٤٠٠: إن أحق الشرط أن یوفی به مااستحللتم به الفروج.

[شایسته ترین شرطی که باید رعایت کرد شرطی ست که همخوابگی [با زنان] را بر شما حلال کرده است.]

٩٩- *صحاح*، *یاد شده*، *حسن الاسوة*، *یاد شده*، ص ٣٩٦.

١٠٠- *حسن الاسوة*، *یاد شده*، ص ٤٠٣.

101- Dans la revue Bijdragen tot de taal en landen kunde van Nederlandsch-Indie, 5° vol., 1° mai 1896.

١٠٢- *مسلم*، *یاد شده*، ج. ١، ص ٤٠١: اذهب فانظر الیها.

[برو به او نگاه کن.]

١٠٣- *حسن الاسوة*، *یاد شده*، ص ١٢٥: و عن أنس قال قال عمر یا رسول الله إن نساءك یدخلن علیهن البر و الفاجر فلو أمرت أمهات المؤمنین بالحجاب.

[از انس روایت شده که عمر به پیامبر گفت زنانت با مردان درستکار و نیز با مردان نااهل سر و کار دارند کاش به «مادران مؤمنین» دستور می دادی که حجاب و ماندن در خانه را رعایت کنند.]

١٠٤- بخاری، *یاد شده*، ج. ٣، ص ١٦٠: قالت عائشة کان عمر یقول لرسول الله احجب نساءك.

[عایشه گفته است عمر به پیامبر می گفت: زنانت را در خانه نگهدار.]

١٠٥- *همان*، ج. ٣، ص ١٦٠.

١٠٦- مسلم، بخاری و دیگران.

١٠٧- طبری، تفسیر، ج. ٢، ص ٢٤: و قال آخرون کان ذلك في بیت ام سلمة.

[و دیگرانی هم گفته اند در خانهء ام سلمه بوده.]

۱۰۸- *همان*، ج. ۲۲، ص ۲۵؛ ابن سعد، *طبقات*، ج. ۸، ص ۱۲٦.

۱۰۹- تفسیر، *یاد شده*، ج. ۲۲، ص ۲۵؛ ابن سعد، *یاد شده*، ج. ۸، ص ۱۲۵ (که با مأخذ پیشین کاملاً منطبق نیست). نك. به بخاری، *یاد شده*، ج. ۳، ص ۱٦۰ (که با گفتهء طبری منطبق است).

۱۱۰- قرآن، سورهء احزاب (۳۳)، آیهء ۵۹. [جِلباب که در ترجمهء آیه آمده به معنی چادر زنان، و نیز جامهء فراخ، پیراهن گشاد است (فرهنگ معین)] [در ترجمهء خرمشاهی چنین آمده است: *ای پیامبر به همسرانت و دخترانت و زنان مسلمان بگو که روسری های خود را بر خود بپوشند، که به این وسیله محتمل تر است که شناخته شوند و رنجانده نشوند، و خداوند آمرزگار مهربان است.*]

۱۱۱- تفسیر، *یاد شده*، ج. ۲۲، ص ۳۰؛ ابن سعد، یاد شده، ج ۸، ص ۱۲٦.

۱۱۲- باقوری، *فقه*، ج. ۲، ص ۱۰۵: و وجهه الامام باتفاق المسلمین علی منع النساء من الخروج.

[استدلال «امام» در این باره، اجماع مسلمین است در منع زنان از خروج از خانه.]

۱۱۳- *حسن الاسوة*، ص ۹٤. منع زنان آزاد از استحمام در گرمابهء عمومی، در صورت حضور یك زن نامسلمان، نیز به عمر نسبت داده اند.

114- Fakihi, p. 2, éd. Wustunfeld.

ذكر الطواف بالجواري الأحرار و الإماء بمكة اذا بلغن ... و جعلوا عليها حلياً إن كان لهم ثم أدخلوها المسجد الحرام مكشوفة الرأس بارزة حتى تطوف بالبيت و الناس ينظرون اليها و يبدونها أبصارهم فيقولون مَن هذه فيقال فلانة بنت فلان ان كانت حرة و مولدة آل فلان ان كانت مولدة.

[دختران جوان را، چه آزاد و چه کنیز، که به سن بلوغ رسیده بودند در مکه می گرداندند... و با زینت آلاتی اگر داشتند آنها را می آراستند سپس بدون

روسری، آنها را وارد مسجد الحرام می کردند تا دور خانهء کعبه طواف کنند و مردم بدانها بنگرند و خوب آنها را ببینند و وقتی بپرسند که آن یکی کیست، جواب بشنوند دختر فلانی (اگر آزاد باشد) یا خانه زاد و متعلق به فلان خانواده (اگر از تبار غیر عرب باشد یعنی کنیز).]

۱۱٥- ما این اطلاعات را از آقای آرندونك گرفته ایم که در لیدن دربارهء تاریخ امامان یمن به تحقیق مشغول است و منبع وی دستنوشته ای ست موجود در کتابخانهء موزهء بریتانیا.

۱۱٦- ابن ایاس، *تاریخ مصر*، چاپ بولاق، ج. ۱، ص ۳۳.

۱۱۷- همانجا، ج. ۲، ص ۲۱.

ثم انه (أي الأشرف برسبای) نادی بأن إمرأة لاتخرج من بیتها مطلقاً فکانت الغاسلة اذا أرادت التوجه الی میتة تأخذ ورقة من المحتسب و تجعلها في رأسها حتی تمشي في السوق.

[سپس او به همگان اعلام کرد که هیچ زنی نباید از خانه خارج شود بطوری که زن مرده شوی وقتی که می خواست برای غسلِ زنی که مرده بود از خانه بیرون رود اجازه نامه ای از محتسب (پلیس) روی سر می گذاشت تا بتواند از کوچه و بازار بگذرد.]

۱۱۸- نك. به ابن صیدا، *المخصص*، ج. ٤ فصل های مربوط به لباس زنان و اثاثهء خدمتکاران خانه.

۱۱۹- دوزی، *فرهنگ تفصیلی نام لباس ها نزد اعراب*.

۱۲۰- همانجا، ج. ۲، ص ۲۱.

۱۲۱- بخاري، صحیح، ج. ۱، ص ۳۱۹.

فانا قد خشینا ان یفتن ابناء نا و نساء نا.

[ما می ترسیدیم که فرزندان و زنانمان مفتون آنان شوند.]

۱۲۲- نك. به ص ٤۲ کتاب حاضر.

۱۲۳- ابن صیدا، *یاد شده*، ج. ٤، ص ۷٦.

الملحفة – الملاة و اللباس الذی فوق سائر اللباس من دثار البرد و نحوه – المرط ملحفة یؤتز لها الجلباب الملاءة. [رك. به متن.]

و نیز همانجا ص ۹٤: الجلباب هو القمیص و قد تقدم انه الملاءة.

[جلباب همان پیراهن است و چنانکه گفتیم روپوش.]

۱۲٤– ابن سعد، *یاد شده*، ج. ۸، ص ٦۹.

کانت میمونة تصلی في الدرع و الخمار و لیس علیها ازار.

[میمونه (همسر پیامبر) با درع و چارقد نماز می خواند بدون آنکه ازار (که در اینجا پیراهن بلند از نوع دیگری ست) بر لباس بپوشد.]

۱۲۵– طبری،تفسیر، ج. ۲، ص۲۰٥: ان شریحاً کان یمتع بخمسمأة قلت لعامر ما وسط ذلك قال ثیابها في بیتها درع خمار و ملحفة و جلباب.

[شریح ۵۰۰ درهم برای زن معین کرد. از عامر پرسیدم این مبلغ شامل چه چیزهایی ست؟ جواب داد: لباس خانه، درع، چارقد و لحفه و پیراهن بلند.]

۱۲٦– دوزی، *فرهنگ تفصیلی نام لباس ها نزد اعراب*، ص ٤۲٤ و بعد.

۱۲۷– ابن سعد، *یاد شده*، ج. ۸، ص ۹۰.

فسمع بها نساء الانصار و بجمالها فجئن ینظرن الیها و جاءت عائشة متنقبة حتی دخلت علیها فعرفها النبي.

[تا آنکه نام و آوازهء زیبایی او به گوش زنان انصار (انصار، لقبی ست که به اهالی مدینه که از پیامبر استقبال کردند و اسلام آوردند داده شد) رسید. لذا به دیدارش آمدند. عایشه هم نقاب زده وارد شد. آنجا بود که پیامبر او را شناخت.]

۱۲۸– *Lisan*: واژهء «نقاب»

۱۲۹– ابن قتیبة: *کتاب المعارف*

۱۳۰– ابن جبیر، سفر به سیسیل. من از ترجمه ای که Michel Amari [مورخ قرن نوزدهم و نویسندهء تاریخ مسلمانان در سیسیل] از متن عربی [به فرانسوی] کرده سود جسته ام. اینك اصل عربی متن: «و زيّ النصرانیات في هذه المدینة زي نساء المسلمین فصیحات الالسن ملتحفات متنقبات خرجن

في هذا العيد المذكور و قد لبسن ثياب الحرير المذهّب و التحفن باللحف الرائقة و انتقبن بالنقب الملونة و انتعلن الاخفاف المذهبة و برزن لكنائسهن أو كنسهن حاملات جميع زينة نساء المسلمين من التحلي و التخضب و التعطر».

[رك. به متن.]

۱۳۱– دوزی، یاد شده، صص ٦٥، ٦٦، ٦٧ و ٦٨.

۱۳۲– ما این نکته را به نقل از آقای سنوك، از آقای نولدکه به وام گرفته ایم و مأخذ آن دستنویسی ست قدیمی از لایپزیگ.

133- Hamassa, Freitag, p. 95.

ثم خرج القتال هارباً و أصحاب القتيل يطلبونه فمر بإبنة عم له تدعى زينب متنحية عن الماء فدخل عليها فقالت ويحك قال القي عليَّ ثيابكِ فألقت عليه ثيابها و البسته برقعها.

[قتال (نام یك شاعر) فرار کرد و یاران مقتول وی را تعقیب می کردند. به سرا غ دختر عمویش که زینب نام داشت رفت که برای شستشو بیرون رفته و داشت از آب خارج می شد. زن که از حضور او تعجب کرده بود فریاد زد وای! مرد گفت لباسهایت را به من بپوشان. مرد با لباس زنانه و برقع فرار کرد.]

۱۳٤– همان، ص ٥٤١.

عهدت بها وحشاً عليها براقع و هذى وحوش أصبحت لم تبرقع

[معمول این بود که بر چارپایان روبند و زینت آلات ببندند، اما بر اینان چیزی نبسته اند.]

۱۳٥– همان، ص ٥٥٢.

و لما تفاوضنا الحديث و أسفرت وجوه زهاها الحسن أن تتقنعا

[و چون به گفتگو نشستیم از چهره هایی پرده برداشت که درخشش زیبایی شان را در نقاب گرفته بودند.]

۱۳٦– بخاری، صحیح، ج. ۳، ص ۱۹.

عن سهل قال لما عرس ابو أسيد دعا النبي و أصحابه فما صنع لهم طعاماً و

لا قربه اليهم الا إمرأته أم أسيد بلت تمرات في تور من حجاره من الليل فلما فرغ النبي صلعم من الطعام أماتته له تتحفه بذلك.

[از سهل نقل شده که گفت ابو اسیَد به مناسبت جشن عروسی خود، پیامبر و اصحابش را دعوت کرد ولی نه طعامی فراهم کرد و نه چیزی به مهمانان عرضه نمود. اما زنش ام اسیَد خرما را که از شب پیش در اجاقی سنگی پخته، و حلوا درست کرده بود پیش مهمانان آورد و چون پیامبر دست از طعام کشید، مقداری از طعام را که خوب پخته شده بود به عنوان تحفه به پیامبر داد.]

۱۳۷- نك. به کمی بالاتر، یادداشت مربوط به وقایع سال ۸٤۰، برگرفته از *تاریخ مصر* اثر ابن ایاس.

۱۳۸- *حُسن المحاضرة*، سیوطي، ج. ۲، ص ١٦٦.

و في سنة ثلاث و تسعين (بعد السبعمأة) أمر كتبغا نائب القبة ان لاتخرج النساء الى الترب بالقرفة و غيرها و منع النساء من لبس القمصان الواسعة الأكمام.

[در سال ۷۹۳ (هجری) کتبغا، نایب خلیفه، دستور داد که زنان به هیچ رو به دشت و صحرا نروند و آنان را از پوشیدن لباس هایی با آستین گشاد ممنوع کرد.]

۱۳۹- همانجا، جلد ۲، ص ۱٥۲.

و في سنة ٤٠٥ زاد الحاكم في منع النساء من الخروج من المنازل و من دخول الحمامات و من التطلع من الطاقات و الاسطحة و منع الخفافين من عمل الخفاف لهن.

[در سال ٤٠٥ هجری، حاکم وقت بر شدت ممنوعیت خروج زنان از منزل افزود و همین طور آنان را از ورود به گرمابه و برآمدن بر فراز طاق ها و بام ها منع نمود. او همچنین ممنوع کرد که کفاشان کفش زنانه درست کردند.]

۱٤۰- همان، ص ۱٥٥.

۱۴۱– مسلم، صحیح، ج. ۱، ص ۱۲۹.

... عن إبن عمر قال قال رسول الله لاتمنعوا النساء من الخروج الی المساجد باللیل فقال ابن لعبدالله لاندعهن یخرجن فیتخذنه دغلاً قال فزبره ابن عمر و قال أقول قال رسول الله و تقول لاندعهن.

ازابن عمر روایت کرده اند که گفت: پیامبر فرمود مانع آن نشوید که زنان شبانه به مسجد بروند. یکی از فرزندان عبدالله گفت: ما نمی گذاریم از خانه بیرون بروند زیرا آنها از این سخن سوء استفاده خواهند کرد. آنگاه ابن عمر پرخاش کنان به او گفت: من می گویم پیغمبر چنین گفته و تو می گویی نمی گذاریم؟]

۱۴۲– بخاری، صحیح، ج. ۱، ص ۱۲۷.

143- Le Livre des beautés et des Antithèses, attribué à Djahiz, p. 274, Ed. Brill, 1898.

۱۴۴– ابن ایاس، *تاریخ مصر*، ج. ۱، ص ۸۹.

فکانت الخطباء بعد الدعاء للخلیفة تقول واحفظ اللهم الجبهة الصالحیة ملکة المسلمین عصمة الدنیا و الدین ذات الحجاب الجمیل و الستر الجلیل والدة المرحوم خلیل.

[خطیبان پس از ستایش خلیفه و دعا برای او، می گفتند خدایا *جبههء صالحیه* را حفظ کن که ملکهء مسلمین است و عصمت دنیا و دین، صاحب حجاب زیبا و پوشش فاخر و مادر مرحوم خلیل.]

۱۴۵–*الأغاني*، ج. ۹، ص ۸۳.

أخبرني عمي قال حدثني علی بن محمد النوفلی عن عمه قال کانت علیه بنت المهدي من أحسن الناس و أظرفهم تقول الشعر الجید و تصوغ فیه الالحان الحسنة و کان بها عیب کان في جبینها فضل سعة حتی تسمح فاتخذت العصائب المکللة بالجوهر لتستر بها جبینها فأحدثت والله شیئاً ما رأیت فیما ابتدعته النساء و أحدثته أحسن منه.

[عمویم به من خبر داد که علی بن محمد نوفلی از قول عمویش نقل می کرده

که به نظر او خانم بنت المهدی از بهترین و خوشذوق ترین مردمان بود. شعر نغز می گفت و بر آن آهنگ های دلنشین می ساخت. نقصی که در وی می دیدند این بود که پیشانی اش کمی وسیع است. برای جبران این نقص، وی نوعی روسری ابریشمین مزین به جواهر ابداع کرد تا با آن پیشانی اش را بپوشاند و این حقاً چیزی بود که من هرگز بهتر از آن در بین ابتکارهای زنان ندیده بودم.]

۱۴۶– سیوطي، *حسن المحاضرة*، *یاد شده*، ص ۱٦٤.

۱۴۷– نك. به ابن ایاس، *یاد شده*، حوادث سال ۷۷۳.

۱۴۸– چنین بود وضع شاعر معروف، عنتر، که برای شرح حالش می توان به کتاب ها و تواریخ ادبیات عرب مراجعه کرد. نیز نك. به ابن قتیبة، *اشعار و شاعران*، چاپ لیدن.

۱۴۹– طبری، ج. ۱۸، ص ۵۱.

۱۵۰– چنین است خاطرهء دو خوانندهء زن متعلق به عبدالله بن جودان. نك. به کتاب های *تاریخ ادبیات عرب*، العقد الفرید، و *الأغاني* و غیره. همچنین نك. به:

Perron, Femmes arabes avant et depuis l'islamisme, Paris, 1858, p. 243.

۱۵۱– نك. به صص ۳۲، ۳۵، ۸۱ و ادامهء آن.

۱۵۲– نك. به ص ۸۰.

۱۵۳– نك. به ص ۸۰.

154- Milliot, La condition de la femme au Maghreb, Paris, 1909, p. 187 (thèse de doctorat).

۱۵۵– بخاری، صحیح، ج. ۱، ص ۳۷۵.

و قال شريح كلكم بنوعبيد و إماء (في شهادة العبيد) و اجازه شريح.

[شریح گفت همه فرزندان غلامان و کنیزان هستید. شریح مجاز می دانست که آنان در دادگاه شهادت دهند].

۱۵٦– قرآن، سورهء ۹۰ (البلد)، آیهء ۱۳: فك رقبة.

[آزادسازی برده.]

۱۵۷- همانجا، سورهء ٤ (النساء)، آیهء ۹۲.

و من قتل مؤمنا خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ...

[هرکس مؤمنی را به خطا بکشد، بر اوست که (به کفاره) بردهء مؤمنی را آزاد کند.]

۱۵۸- بنا بر نظر شافعی ها.

۱۵۹- بخاری، ج. ۳:

لايقل أحدكم عبدي، أمتي و ليقل فتاي و فتاتي.

[کسی از شما نباید بگوید غلام من یا کنیز من، بلکه باید بگوید: پسرم یا دخترم.]

۱٦۰- مسلم، ج. ۱؛ بخاری، صحیح، ج. ۲، ص ۵۷:

من كانت له جارية فعالها فأحسن اليها ثم اعتقها و تزوجها كان له أجران.

[هرکس کنیزی دارد که مخارجش را پرداخته و به وی نیکی کرده سپس آزادش ساخته و به عقد خود درآورده دو پاداش برده است]

161- A. Shafik, L'Esclavage dans l'islamisme,
ترجمهء عربی احمد زکي، ص ۷۲، چاپ بولاق، ۱۳۰۹ هجری (قمری).

۱٦۲- قرآن، سورهء ٦۰ (الممتحنة)، آیهء ۱۰.

163- Tigani, ms n° 126, Leyde.

و لم يل الخلافة في الصدر الاول من أمه أمة حاشا يزيد [بن معاويه] و ابراهيم بن الوليد و لا وليها من بني العباس من أمه حرة حاشا السفاح و المهدي و الأمين و لم يلها من الاندلس من امه حرة قط.

[در صدر اول اسلام، هیچ یك از خلفا نبود که مادرش کنیز باشد، مگر یزید و ابراهیم بن الولید (از بنی امیه)، حال آنکه از بنی عباس هیچ خلیفه ای از زن آزاد متولد نشده نبود مگر سفاح و المهدی و الامین. همچنین خلفای اندلس نیز هیچیك از زن آزاد زاده نشده بودند.]

۱٦٤- ابن سعد، یاد شده، ج. ۸، ص ۲۱۷:

قالت خولة بنت قیس کنا نکون في عهد النبي و ابوبکر و صدر من خلافة عمر في المسجد نسوة قدتحاللن و ربما غزلنا و ربما عالج بعضنا فیه الخوص فقال عمر لأردتکن حرائر فأخرجنا منه إلا أنّا کنا نشهد الصلوات في الوقت.

[خوله دختر قیس گفت در دوره‌ء پیامبر و ابوبکر و اوایل خلافت عمر ما جمعی بودیم از زنان در مسجد که با یکدیگر دوست بودیم. گاه چیزی می رشتیم و گاه برخی از ما از برگ درخت خرما سبد یا حصیر می بافتند. سپس عمر به ما گفت من می خواهم که شما ظریف و لطیف بمانید مثل ابریشم، و بعد ما را از مسجد بیرون کرد ولی ما برای ادای نماز همیشه سرِ وقت به آنجا می رفتیم.]

165- Tigani, ms n° 126.

۱٦٦– جاحظ، یاد شده، ص ۱۲۲.

۱٦۷– نك. به ص ۸۵ کتاب و بعد.

۱٦۸– حُسن الاسوة، یاد شده، ص ۹٦.

169- Tigani, ms n° 126.

170- Tigani, ms n° 126.

و حکي عن الحسن البصري أنه کان یوجب الخمار على السریّة یعني الأمة التي اتخذها الرجل لنفسه سواء کانت جمیلة أو شوهاء و اما امهات الأولاد فحکمهن حکم الحرائر في لباسهن.

[از حسن بصری روایت شده که رعایت حجاب را برای کنیزی که مرد وی را به عنوان همخوابه‌ء خود برگزیده، چه زیبا بود و چه نازیبا، واجب می دانست. اما درباره‌ء آنها که فرزند داشتند همان حکم زنان آزاد را قائل بود که حجاب برایشان مایه‌ء تشخص بود و رعایت آن واجب.]

171- Tigani, op. cit., Voir aussi Ikd, t. III.

و فرق ابن القطان في کتابه المسمى بالنظر في هذا بین الإماء الحسان المصونات المقصورات الحاملات من الجمال أکثر ما تحمله الحرائر و بین الإماء المبتذلات فمال لوجوب التستر على من کان منهن بالصفة الاولى و سقوطه عن من کان بضد ذلك.

[ابن قطان در کتـاب خـود مـوسـوم به نظر کـردن به زنان و فـرق (در حکم حجاب) بین کنیزان زیبا و عفیف و مرفه که در مقایسه با زنان آزاد از زیبایی بیشتری برخوردارند از یك طرف، و کنیزانی که ارج و قرب چندانی ندارند از طرف دیگر، معتقد است که دستهء اول باید حجاب را رعایت کنند حال آنکه این حکم در مورد دستهء دوم ساقط است.]

172- Tigani, op. cit., Voir aussi Ikd, t. III, Aghani

تیجانی، یاد شده، نیز نك. به العِقد الفرید جلد ۳ و الاغانی:

کتب هشـام بن عبد الملك الى عـامله في افريقية امـا بعد فان أمير المؤمنين لما رأى ما كان يبعث به موسى بن نصير الى عبد الملك أراد مثله منك و عندك من الحوارى البربريات الماليات للأعين الآخذات بالقلوب ما هو معوز به لنا بالشام فتلطف في الانتقاء و توخ أنيق الجمال و عظم الأكفال و سعة الصدور و لين الأجساد و رقة الأنامل... و مع ذلك فاقصد رشدة المولد و طهارة المنشأ فإنهن يتخذن أمهات الأولاد.

[در نامهء هشام بن عبد الملك (خلیفهء اموی) به نمایندهء خود در آفریقا چنین آمده است: وقتی (خلیفه) امیرالمؤمنین متوجه شد که موسی بن نصیر (از اندلس) چه هدیه هایی برای او می فرستاده، اکنون مشابه آن را از تو می خواهد. در حوزهء مأموریت تو (در شمال آفریقا) دختران بربر هستند که چشمان درشت و زیبایی دارند که دلها را می ربایند و ما در شام نظیر آنها نداریم. تو نهایت دقت و ظرافت رادر گزینش آنها به کار بر و از بین آنان که زیبایی دل انگیز و کفل درشت و سینهء فراخ و تن نرم و انگشتان ظریف دارند انتخاب کن... همچنین توجه داشته باش به زایا بودن و نژاد پاك آنها، زیرا قرار است آنها مادر فرزندان باشند.]

173- Tigani, ms n° 126.

و قال عبد الملك بن مروان من أراد الباه فعليه بالبربريات و من أراد الخدمة فعليه بالروميات و من أراد النجابة فعليه بالفارسيات.

[عبد الملك بن مروان (از خلفای اموی) گفت هرکس عشق بازی می خواهد

کنیزان بربر بگیرد، هرکس خدمت خانه می خواهد کنیزان رومی، و اگر او را برای زاد و ولد می خواهد، ایرانی اش را بجوید.]

174- Djahiz,op. cit., p. 229.

خرج رجل مع قتيبة بن مسلم الى خراسان و خلف إمرأة يقال لها هند من أجمل نساء اَهل زمانها فلبثت هناك فاشترى جارية اسمها جمانة و كانت له فرس يسميه الورد فوقعت الجارية موقعاً حسناً فأنشأ يقول:

الا لا ابالي اليوم ما فعلت هند / اذا بقيت عندي الجمانة والورد

شديد مناطق القصرتين اذا جرى / و بيضاً مثل الرثم زينها العقد

فهذا لايام الهياج و هذه / لحاجة نفسي حين مصرف الجند

فبلغ ذلك هنداً فكتبت اليه:

الا اقره مني السلام و قل له / غنينا بفتيان غطارفة مرد

فهذا أمير المؤمنين أميرهم / سبانا و اغناكم اراذلة الجند

اذا شاء منهم ناشئ مد كفه / الى كبد ملأ او كفل مهد

[مردی همراه با قتیبة بن مسلم (سردار عرب) راهی خراسان شد و زنش را که هند نام داشت و از زیباترین زنان زمان خود بود رها کرد و خود در خراسان ماندگار شد و کنیزی خرید به نام جمانه و اسبی که آن را «ورد» (گل) نامیده بود. کنیز در دلش خیلی خوب جا گرفت. او شعری سرود که می گوید: «برایم مهم نیست که «هند» چه می کند / تا جمانه و ورد را دارم اسب چه گردن ستبری دارد وقتی گام بر می دارد/ و چه سفید است تن جمانه وقتی گردن بند را زیور خویش کرده است.

اسب رفیق روز جنگ من است/ و کنیز هم برای دلم آنگاه که از خستگی می آسایم.

این شعر زمانی که به دست زنش «هند» رسید، در جواب شعر زیر را نوشت:

از من به او سلام برسانید و بگویید / ما از جوانان زیبا که در عنفوان جوانی اند برخورداریم.

امیر المؤمنین فرمانده آنها ست/ او ما را اسیر کرد و شما سربازان رذل را ثروت بخشید.
هرنوجوان تازه کاری، اگر خواست می تواند دستش را دراز کند / جگر یکی را بیرون بکشد و یکی را نقش زمین کند.]

175- Mobarrad, cité par Tigani, op. cit.

[المبرد، به نقل از تیجانی، یاد شده]
قال مسلمة بن عبد الملك إني لأعجب من رجل قصّ شعره ثم عاد أطاله و رجل شمّر ثوبه ثم عاد اسبله و رجل تمتع بالسراري ثم عاد الى المهيرات.
[مسلمة بن عبد الملك گفت در حیرتم از کسی که موی سرش را کوتاه کرده ولی بعد رها می کند تا بلند شود و از مردی که لباسش را کوتاه کرده ولی باز لباس بلند می پوشد و مردی که از کنیزان بهره و نصیب دارد ولی باز به سراغ زنانی می رود که مهریه شان سنگین است.]

١٧٦- همان:

إن أولاد السراري كثروا يا رب فينا   رب أدخلني بلاداً لاأرى فيها هجيناً
[فرزند کنیز بین ما زیاد شده / خدایا مرا به سرزمینی ببر که در آن فرومایگی نبینم.]

١٧٧- ابن قتیبة، *یاد شده*، ص ١٠٥.

١٧٨- جاحظ، *یاد شده*، ص ١٠١:

قال المغيرة بن شعبة حصنت تسعاً و تسعين إمرأة ما أمسكت واحدة منهن على حب و لكنني أحفظها لمنصبها.
[مغیرة بن شعبة گفت من ٩٩ زن گرفتم که حتی یکی از آنها ازروی عشق نبود ولی آنها را به خاطر مقامی که دارند نگه می دارم.]

179- Lammens, *Ziad Ibn Abihi*, p. 5; extrait de la Rivista degli studi Orientali, de Rome.

١٨٠- *العقد الفرید*، ج ٣، به مناسبت ازدواج حجاج.

١٨١- جاحظ، *رسائل*، ص ١٦٦، قاهره.

قال بعض من احتج للعلة التي من أجلها صار أكثر الإماء أحظى عند الرجال من اكبر المهيرات أن الرجل قبل أن يملك الأمة قد تأمل كل شيئ منها و عرفه ما خلا حظوة الخلوة فأقبل على ابتياعها بعد وقوعها بالموافقة والحرة انما يستشار في جمالها النساء و النساء لايبصرن من جمال النساء و حاجات الرجال و موافقتهن قليلاً و لا كثيراً.

[برخی در بیان علت اینکه غالب کنیزان نزد مردان محبوب تر از زنان گران مهریه هستند گفته اند: مرد پیش از آنکه کنیز را صاحب شود در همهء جوانب وجود او تأمل می کند و او را از همه جهت می شناسد وفقط با او همخوابگی نمی کند. سپس وقتی پسندید به خریدش اقدام می نماید. اما زن آزاد را زنان دیگر برای مرد می پسندند و نظر می دهند در حالی که خود نه از زیبایی زنان چیزی می فهمند نه از نیازهای مردان و میزان انطباق زنان با آن نیازها.]

182- Snouck Hurgronje, *Mekka*, t. II, p.132, Leyde.
“Wenn der Mekkaner sich offen ausspricht, wird er eingestehen, dass sein Herz kaum einer Mekkanerin wohl aber einer Sklawin angehören kann.”

183- Gustave Le Bon, *La Civilisation des Arabes*, p. 396.

184- Perron, *Femmes arabes avant et depuis l’islamisme*, Paris, p. 536.

185- Paul Gide, *Etude sur la condition privée de la femme*, p. 68.

186- Id., ibid., p. 70.

187- Id. ibid., p. 564.

188- Tigani, ms n° 126. *Ikd el Farid*, t. III.

مما يحكى عن ابى العباس السفاح قال بعض مواليه لعمري به ليلة و أنا صغير و هو على سريره مع ام سلمة اذ مر به جاريتان صغيرتان لم أر أحسن منهما قط قد اختمرتا كما تختمر الحرائر فاستدعى بهما و قال لهما إماء ام حرائر فقالتا إماء قالتا ان ذلك شأننا في بلادنا و كانت ام سلمة

وصتهما بذلك قصداً ألا ينظر الى محاسنهما.

[دربارهء ابی العباس سفاح (خلیفهء عباسی) آورده اند که یکی از غلامانش گفت: یك شب در حالی که هنوز کودکی بودم دیدم که ابی العباس روی تخت ام سلمه دراز کشیده بود. در این موقع، دو کنیز کم سن و سال که هرگز زیباتر از آنها ندیده بودم از آنجا گذشتند و مانند زنان آزاد روسری بر خود انداخته بودند. ابی العباس آنها را فراخواند و از آنها پرسید شما کنیزید یا از زنان آزاد؟ پاسخ دادند: «ما کنیزیم و رسم ما در کشورمان چنین است». البته باید این را هم افزود که ام سلمه این صحنه را ترتیب داده بود تا زیبایی آنها پوشیده بماند.]

١٨٩– *العقد الفرید*، ج. ٣.

١٩٠– تفسیر طبری، ج. ٤، ص ١٩٢؛ نیز بخاری، ج. ٣، ص ٢٦.

یا ایها الذین آمنوا لایحل لکم أن ترثوا نساءکم و لاتعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتیتموهن – قال کانوا اذا مات الرجل کان اولیاؤه أحق بامرأته ان شاء بعضهم تزوجها و ان شاؤوا زوجوها و ان شاؤوا لم یزوجوها.

[«ای مؤمنان بر شما روا نیست که زنان خود را به ارث برید و بر آنان سختگیری نکنید تا بخشی از چیزی را که به آنان بخشیده اید پس بگیرید» (سورهء نساء آیه ١٩). – در تفسیر طبری در شرح این آیه آمده است که وقتی مردی میمرد، کسان او دربارهء سرنوشت زنش بر دیگران حق تقدم داشتند. اگر می خواستند او را به زنی می گرفتند یا او را شوهر می دادند یا او را نگه می داشتند بی آنکه به شوهر دهند.]

١٩١– تفسیر، یاد شده، ج. ٤، ص ١٩٢. نك. به بخاری، ج. ٣، ص ١٧١.

192- Milliot, *La Condition de la femme musulmane au Maghreb*, p. 168.

193- Paul Gide, *op., cit.*, p.416.

١٩٤– یادآوری کنیم که در عهد باستانِ کلیمیان (Antiquité israelite) نیز شهادت زن را نمی پذیرند. به گفتهء یوسف (Ant. Iv, VIII, 15) «زنان

به دلیل سبکی و نسنجیدگی جنس شان شهادت شان پذیرفته نیست» (به نقل از Louis-Germain Lévy, La famille dans l'Antiquité israélite, Paris, 1905.). نمونه ای هم از احکام اسلامی به زبان مولوی:

در شریعت مر گواهی بنده را   نیست قدری وقت دعوی قضا
گر هزاران بنده باشندت گواه   شرع نپذیرد گواهیشان به کاه (مثنوی، دفتر اول)]

195- Paul Gide, *op., cit.*, p.422.

196- Ibn Saad, Tabaquat, t. VIII, p. 334, Voir aussi Bokhari, t. III, p. 13.

تأیمت خنساء بنت خذام من زوجها فزوجها ابوها و هي كارهة فأتت النبي صلعم فقالت يا رسول الله ان ابی تفوت علي فزوجني و لم يشعرني قال لا نكاح له انكحي من شئت.

[خنساء دختر خذام، شوهرش درگذشت و با اینکه راضی نبود پدرش او را به شوهر داد. زن نزد پیامبر آمد و گفت پدرم بدون اطلاع من مرا به شوهر داده. پیامبر گفت این ازدواج درست نیست. با هرکس خودت خواستی ازدواج کن.]

197- Wellhausen, *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaft en zu Götingen*, 1893. Die Ehe bei den Arabern, p. 432.

198- Id., *ibid*.

199- Voir pour le matriarcat, Robertson Smith, *Kinship and Mariage.*

۲۰۰- قرآن، سورهء ٤ (النساء)، آیهء ۲۸.

۲۰۱- مسلم، ج. ۱، ص ٤۰۰

۲۰۲- مسلم، ج. ۱، ص ۳٤۷:

فاتقوالله في النساء فانكم أخذتموهن بأمانة الله و استحللتم فروجهن بكلمة الله و لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه فان فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح و لهن عليكم كسوتهن و رزقهن بالمعروف.

[دربارهء زنان تقوا پیشه کنید. شما آنها را همچون امانت الهی گرفته اید و با بردن نام خداست که آنان بر شما حلال شده اند. حق شما بر آنان این است که کسی را که شما نمی پسندید به خانهء شما نیاورند. اگر چنین کردند آنها را نه چندان شدید بزنید. اما حق آنها بر شما این است که لباس و خوراك آنان را به خوبی تأمین کنید.]

۲۰۳- ابن سعد، یاد شده، ج. ۸، ص ۱٤۷.

204- Milliot, op. cit., p. 125.

۲۰۵- قرآن، سورهء ٤ (النساء)، آیهء ۱۲۹.

۲۰٦- نك. به ص ۱۰۷ کتاب و پس از آن.

207- Louis-Germain Lévy, *La famille dans l'Antiquité israélite*, p. 213, en note.

۲۰۸- قرآن، سورهء ۲ (البقرة)، آیهء ۲۲۹.

۲۰۹- شیخ حمزه، *باکورة الکلام*، چاپ بولاق [قاهره]، ص ۸۷.

۲۱۰- غزالی، *احیاء العلوم*، ج. ۲، ص ٤۲.

۲۱۱- همان.

۲۱۲- ابن الدین، ج. ۲، ص ٥۷٦؛ قاسم امین، *تحریر المرأة*، ص ۱۳۹۸، قاهره نشر ترقی.

۲۱۳- غزالی، *احیاء العلوم*، ج. ۲، ص ٤۲.

214- Khalil, Perron, t. II, p. 404-407.

215- Milliot, op. cit., p. 107.

216- D'Ohsson, v. 172, cité par Milliot, op. cit., p. 107.

۲۱۷- در صفحات بعد خواهیم دید.

۲۱۸- البستاني، ترجمهء *ایلیاد*، ص ٥٥۹.

۲۱۹- غزالی، *احیاء العلوم*، ج. ۳، ص ۹۳

فجاءتني فأعطيتها مأة و عشرين ديناراً على أن تخلي بيني و بين نفسها ففعلت حتى اذا ندرت عليها قالت اتقّ الله و لاتفض الخاتم الا بحقه.

[زن نزد من آمد و من ۱۲۰ دینار به او دادم تا با او خلوت کنم. چنین کرد.

ولی وقتی خواستم با او همخوابگی کنم گفت از خدا بترس و پیش از آن که حقش را بپردازی مُهر انگشتری را نشکن.]

۲۲۰– قرآن، تفسیر طبري، ج. ٤، ص ۲۰۱. نیز نك. به سورهء نساء آیهء ۲۹.

و کیف تأخذونه و قد أفضی بعضکم الی بعض و أخذن منکم میثاقاً غلیظاً – .... فآتوهن اجورهن.

[چگونه آن را بازپس می گیرید و حال آنکه با همدیگر خلوت (همخوابگی) کرده اید و آنان از شما پیمان استواری گرفته اند... پس مهرهایشان را بپردازید. (و در جای دیگر: ... مزد آنها را بپردازید]

۲۲۱– بخاری، یاد شده،ج. ۳، ص ۳۷۳، ترجمهء Houdas.

۲۲۲– حسن الاسوة، *یاد شده*، ص ٤۲ (به نقل از سیوطی).

۲۲۳– ابن هشام، *سیرة*، ص ٤٦٥.

قالوا انکم قد فرغتم محمداً من همه فردوا الیه بناته فاشغلوه بهن.

[گفتند شما محمد را از نگرانی درآوردید. پس دخترانش را به او برگردانید تا با آنها سرگرم باشد.

۲۲٤– ابن سعد، *طبقات*، ج. ۸، ص ٥۷.

۲۲٥– همانجا، ص ۷۰.

۲۲٦– غزالی، *احیاء العلوم*، ج. ۳، ص ۷۳.

۲۲۷– ابن مقفع، یتیمة، ص ۳ بیروت.

و وطن نفسك علی أنه لاسبیل لك علی قطیعة أخیك و إن ظهر لك منه ما تکره فانه لیس کالمرأة التي تطلّقها اذا شئت.

[باید این را خوب در ذهن خود تثبیت کنی که به هیچ رو نمی توانی از برادرت بگسلی. اگر از او کاری سر زد که تو دوست نداری، بدان که برادر مثل زن نیست که هروقت خواستی طلاقش دهی.]

۲۲۸– جاحظ، رسائل، ص ۱٦۸.

و لیس ینبغي لمن عظم حقوق الآباء أن یصدَّ حقوق الأمهات.

[شایسته نیست کسی که حق پدران را تا این حد گرامی داشته مانع حقوق مادران شود.]

۲۲۹- غزالی، یاد شده، ج. ۲، ص ۲۲.

۲۳۰- همانجا، ص ۲۳.

231- Guizot, *Dictionnaire des synonymes*, art. Amour.

۲۳۲- غزالی، *یاد شده*، ج. ۳، ص ۷٤.

۲۳۳- همانجا، ج. ۲، ص ۲۸.

۲۳٤- دست نوشته ای ست منحصر به فرد در کتابخانهء لیدن. قرار است پروفسور پترهوف از سن پترزبورگ آن را در آیندهء نزدیك منتشر کند.

۲۳٥- ابن حزم، *طوق الحمامة*، دست نویس بدون شماره گذاری صفحات، در کتابخانهءلیدن.

الحب اعــزّك الله اوله هزل و آخـــره جـــدّ ... و ليس بمنكر في الديانة و لا محظور في الشريعة اذ القلوب بيدالله.

[عزیز من، عشق اولش شوخی ست، آخرش جدی می شود... عشق نه در دین ناپسند است و نه در شریعت ممنوع. اختیار دل ها در دست خدا ست.]

۲۳٦- همان:

و الذي أذهب اليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع.

[گمان من بر این است که عشق پیوند و دیداری ست که در آن اجزای پراکندهء جانها در این آفرینش به ریشه و ذات والای خویش باز می گردند.]

۲۳۷- همان:

و لولا أن الدنيا دار ممر و محنة و كدر و الجنة دار جزاء و أمان من المكاره لقلنا ان وصل المحبوب هو الصفاء الذي لا كدر فيه.

[اگر دنیا مرحلهء گذار و رنج و تیرگی نبود و اگر بهشت خانهء پاداش و آسودن از دشواری ها نبود، می توانستیم بگوییم که وصال معشوق همانا شفافیتی ست که کدورت و تیرگی را در آن راه نیست.]

۲۳۸– همهء این نقل قول ها را از ابن حزم، *یاد شده*، برگرفته ایم.

۲۳۹– تیجانی، تحف *العروس*، دست نویس، لیدن، شمارهء ۱۲٦.

۲٤۰– سیوطی، عدّه، دست نویس لیدن، شمارهء ٦۳۰.

و بعد فقد أكثر الناس من التصنيف في فن النكاح ما بين مسهب و مختصر.

[کسان زیادی دربارهء چگونگی نکاح کتاب نوشته اند، برخی مفصل و برخی مختصر.]

۲٤۱– البستانی، ترجمهء *ایلیاد*، ص ۳۱۲ و ۷٤۸.

نمایهء برخی نامهای خاص
که با (*) مشخص شده

– ابن ایاس متولد ۸۵۲ هجری / ۱٤٤۸م. و متوفی در حدود ۹۳۰ هجری / ۱۵۲٤م. مورخ دورهء انحطاط و سقوط سلسلهء مملوکیان مصر و نخستین سال های سلطهء عثمانی پس از پیروزی آنان بر مملوکیان در ۹۲۳ هجری / ۱۵۱۷م.

کتاب او «بدایع الظهور في وقائع الدهور» از آغاز قرن ۱۹ به بعد منبع اصلی اطلاع دربارهء این دورهء تاریخی ست.

– ابن جُبَیر ابوالحسن محمد بن احمد بن جبیر: سیاح و ادیب اندلسی، متولد والانس، ٥٤٠ هجری/ ۱۱٤٥ م. علوم دینی و ادبی آموخت. در غرناطه منشی دولت بود. سفر اول از راه قاهره به مکه و در بازگشت، سفر به دمشق و حلا و عکا و باز با یك کشتی جنوایی به اسپانیا (غرناطه) برگشت. چهار سال بعد، دوباره به سوی شرق راه افتاد از ٥٨٥ تا ٥٨٧ هجری، ولی یادداشتی از این سفر از خود باقی نگذاشت. در ٦١٤ هجری/ ۱۲۱۷ م. باز عازم شرق شد و در اسکندریه توقف کرد تا به تدریس بپردازد و در همان سال درگذشت. کتاب او «رحلة ابن جبیر» (سفرنامهء ابن جبیر) نخستین سفرنامه از نظر زمانی و یکی از موفق ترین آثار در نوع خود است و بسیار از آن تقلید کرده اند.

– ابن جنی ابوالفتح عثمان: نحوی معروف، متولد موصل قبل از ۳۰۰ هجری/ ۹۱۳م. پدرش یك بردهء یونانی بوده متعلق به سلیمان بن فهد بن احمد الازدی. خودش مولایی داشته به نام ابوعلی الفارسی، اهل بصره، که

نزد سیف الدوله در حلب و نیز نزد عضد الدولهء [دیلمی] در فارس [ایران] خدمت می کرد و منشی آنها بود. ابن جنی بسیار با متنبی [شاعر بزرگ کلاسیك عرب] دوست بود و دو تفسیر بر دیوان او نوشت که صرفاً بر نحو متمرکز بود و از این رو با انتقادات ابوحیان توحیدی رو به رو شد. ابن جنی مبتکر علم اتیمولوژی ست و کتابش در این باب: الاشتقاق الاکبر. از آثار دیگر وی «سر الصناعة و اسرار البلاغة» و «کتاب الخصائص فی علم اصول العربیة». علاوه بر آثار فیلولوژیك (زبانشناسی تاریخی) شعر نیز می سرود.

– ابن حزم: متولد قرطبه (اندلس) در ۳۸٤ هجری/ ۹۹٤ م. و متوفی به سال ٤٥٦/ ۱۰٦٤م. شاعر، حقوقدان، فیلسوف، متکلم الهی و یکی از بزرگ ترین چهره های تمدن عربی ـ اسلامی. وی عقیدهء ظاهریه را به روش مجموعهء علوم قرآنی گسترش داد.

– ابن سیرین، ابوبکر محمد: معاصر و دوست حسن بصری بوده که یکی از راویان احادیث (نسل دوم) است. تولدش در سال ۳٤ هجری / ٦٥٤ م. و هر دو به سال ۱۱۰ هجری / ۷۲۸ م. درگذشته اند. ابن سیرین نیای «علم تعبیر خواب» نزد مسلمانان بوده و از محدثین معتبر و معروف به صداقت و تقوا.

– ابن صیدا: ابوالحسن علی بن اسماعیل، لغت شناس و متخصص زبان شناسی تاریخی، اهل اندلس متوفی به سال ٤٥٨ هجری / ۱۰٦٦ میلادی. دو فرهنگ مهم زیر را مدیون او هستیم یکی المخصص و دیگری المحکم. آثار دیگرش از بین رفته. خودش و پدرش هردو نابینا بودند.

– الجاحظ ابو عثمان: (تولد در حدود ۷۷۵ و وفات در ۸۲٦ هجری). از پیشوایان ادبیات در عهد عباسی بلکه در تاریخ عرب. زاد و مرگ وی در بصره رخ داد. در بصره و بغداد درس خواند و دانش زمان خود را فراگرفت. فرقهء جاحظیان که یکی از فرقه های معتزله است منسوب به او ست. مردی بود تیزبین، خردمند، تحلیلگری دقیق و آزاد اندیش و دارای سبك روان و شیرین در نگارش. در کتابهای فراوانش اوضاع و احوال زمانهء

خویش و اخلاق و عادات مردم را با آمیزه ای از جدی و شوخی به تصویر کشید. از آثار او می توان از «الحیوان» در ۷ بخش، «البیان و التبیین» و «البخلاء» و «التاج» نام برد. (به زبان فارسی، رك. به زندگی و آثار جاحظ نوشتهء علیرضا ذکاوتی قره گزلو، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳٦۷)

– جوهری ابو نصر اسماعیل بن حماد، لغت شناس مشهور عرب، ترك تبار متولد فاراب (شرق رود سیحون) که در ۳۹۲ یا ۳۹۸ هجری / ۱۰۰۱ یا ۱۰۰۸ م. درگذشت.

– حسن بصری متولد به سال ۲۱ هجری که در سال ۱۱۰ درگذشته است. وی پیشگوی مشهور در عصر اموی بوده و در علم حدیث از تابعین [کسانی که حدیث را از اصحاب پیامبر آموختند نه مسقیماً از خود وی] به شمار می رود.

– شُرَیح قاضی، حارث بن قیس، قاضی و فقیه معروف صدر اسلام: احتمالاً متولد در یمن. بنا بر برخی منابع، عمر، خلیفهء دوم وی را در سال ۱۸ یا ۲۲ هجری به عنوان قاضی کوفه منصوب کرد و در دورهء علی و معاویه همین سمت را داشت و علی او را بهترین قاضی عرب نامید. بنا بر خبری متداول، وی علیه حسین بن علی فتوا داده و لذا نزد شیعیان به قاضی ای معروف شده که بر خلاف حق فتوا داده است. بعضی عمر وی را تا ۱۲۷ سال گفته اند!

– غزالی ابو حامد امام محمد، دانشمند معروف دورهء سلجوقی، متولد طوس در ٤٥۰ هجری / ۱۰۵۸ م. که در همان شهر در ۵۰۵ هجری / ۱۱۱۱ م. درگذشت. وی در فقه و حکمت و کلام سرآمد عصر بود. تأثیر وی در تحولات فکری دنیای اسلام بسیار زیاد بوده و از آثار او کیمیای سعادت و نصیحة الملوك به فارسی و احیاء علوم الدین و تهافت الفلاسفه (رد بر فیلسوفان) و کتب دیگر به عربی ست.

– فقیهی ابوعبدالله محمد بن اسحاق: مورخ مکه در قرن سوم هجری / نهم میلادی. ابن ندیم در «فهرست»، از کتاب او به نام «تاریخ مکه و وقایع آن در دورهء جاهلیت و دورهء اسلام» یاد می کند.

– لوبون (گوستاو لوبون) از ۱۸٤۱ تا ۱۹۳۱. پزشك و جامعه شناس فرانسوی و نویسندهء آثاری دربارهء «تمدن اعراب» [که سالها پیش به فارسی ترجمه شده] و «تمدن های هند»، «قوانین روانشناسی تکامل ملت ها» و ...

– چهار فرقهء مذهب سنی در اسلام:

۱– حنبلی ها: پیروان احمد بن محمد بن حنبل. وی در اصل، اهل مرو بود ولی ولادت و نشأتش در بغداد بوده است (از ۱٦٤ تا ۲٤۱ هجری). توجه او بیشتر به علم حدیث بود. وی اساس علم خود را بر کتاب (قرآن) و حدیث و سنت قرار داد. هر فتوا که از اصحاب پیامبر نقل شده بود قبول داشت. حنبلی ها بیشتر در عربستان سعودی اند.

۲– حنفی ها: پیروان ابوحنیفه نعمان بن ثابت. تولدش در کوفه بود به سال ۸۰ هجری / ٦۹٦م. و در بغداد به سال ۱۵۰ هجری / ۷٦۷م. درگذشت. اصلاً ایرانی ست. ابوحنیفه در قبول احادیث سختگیر بود، چنان که از مجموع احادیث، بیش از قریب ۱۷ حدیث را قبول نداشت. همین امر او را مجبور می کرد به قیاس و استحسان روی آورد. وی در عین آنکه مجتهد بود به شغل بزازی اشتغال داشت و در امور عملی جامعهء خود مطلع بود. وی با وجود تأییدی که بنی عباس از وی کرده اند به علویان تمایل داشت.

۳– شافعی ها: پیروان محمد ابن ادریس. متولد غزه [فلسطین] در ۱۵۰ هجری / ۷٦۷م. که در ۲۰٤ هجری / ۸۲۰ م. در قاهره درگذشت. در مکه نزد امام مالك بن اَنَس فقه آموخت و در سال ۱۹۵ به بغداد رفت و تا آخر

عـمـر آنجـا بود. آشنایی او با فـقـه مـالکی و حنفی باعث شـد کـه در آنهـا تصـرفاتی کند و قواعدی دیگر به وجود آورد. اصل در فـتوا نزد او قرآن و سنت و اجماع و آثار و قیاس بر آنها ست. کتابهایی نوشته از جمله «الام».

٤- مـالکی ها: بنیـانگذار این فـرقـه مـجـتـهـدی ست به نام مـالك بن اَنَس (تولد در ۹۷ و وفـات در ۱۷۹ هجـری). وی به عکس ابوحنیـفـه به احـادیث و سنن و اطلاع از آنها و استناد به آنها رغبت وافر داشت و احکام خود را با توجـه به آیات و احادیث و سنن رسـول و صـحـابه و اجـمـاع امت صـادر می کرد.

* * * * * *

با استفاده از منابع مختلف از جمله دائرة المعارف اسلام،

المنجد، (بخش اعلام)، فرهنگ فارسی معین.

این کتاب اثری ست پژوهشی که به لحاظ اصولی نه در صدد ردّ اسلام است و نه در پی تبلیغ آن. دیگران اند کـه ممکن است چنین یا چنان برداشـتی از آن بکنند، ولی برای مـؤلف و هم برای مـا اثری ست تحقیقی و علمی که به رغم گذشت یك قرن و پیشرفت هائی کـه در مـوضـوع مـورد بحث از نظر علمی و تاریخی و اجتماعی صـورت گرفته، هنوز نکات تازه ای در آن می توان یافت و از آن آموخت که مـهمتر از همه برخورد تاریخی با پدیدهء اسلام است.

(از مقدمهء مترجمان)

گمان می رود کـه محمد در تئوری، خواهان آن بود که وضعیت جنسِ زن را که جاذبه هایش حساسیتِ شـاعرانهء وی را چنین ژرف بر می انگیخت، ارتقـاء دهد، امـا برخـلاف مقـاصدش، اسلام باعث شد کـه وضـعیتِ زن به عـقب برگردد. در برابرِ تعرضِ مـرد، اسلام از زنان حمایت کرد ولی با دشوار کردنِ تبادل بین آنان و جامعه ای که احاطه شان کرده آن ها را دچار خـفـقـان سـاخت و از این طریق، درست همـان وسـایلی را که زنان می توانستند برای بهره بردن از این حمایت به کار گیرند از آنان سلب کرد.

(از مقدمهء محمد حربی)

اندیشه و پیکار